DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:

DR. A. HORVÁTH O. P.
DR. G. M. HÄFELE O. P.
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG SCHWEIZ



14. BAND / 1936
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE
50. JAHRGANG

REDAKTION UND ADMINISTRATION: ALBERTINUM, FREIBURG
DRUCK: ST. PAULUSDRUCKEREI, FREIBURG I. D. SCHWEIZ

Vor 50 Jahren.

Erinnerungen aus der Werdezeit des *Jahrbuches.*

Von P. Gallus M. HÄFELE O. P.

Wenn mit vorliegendem Hefte unsere Zeitschrift in ihr fünfzigstes Lebensjahr eintritt, so ist es wohl nicht unangebracht, einen kurzen Rückblick in ihre Vergangenheit zu werfen. Es handelt sich nicht darum, das Lob des *Divus Thomas* zu singen — andere mögen es tun, falls er dessen wert ist. [1] Unsere Absicht ist es bloß, aus vergilbten Briefen einige Erinnerungen an sein Entstehen und erstes Auftreten in der wissenschaftlichen Welt zu sammeln, um daraus vielleicht etwelche nützliche Lehren für die Zukunft zu ziehen. Daß wir dabei im Interesse der historischen Wahrheit auch auf etwelche persönliche Gegensätze hinweisen müssen, bedauern wir aufrichtig.

Die Erhebung Leo XIII. auf den päpstlichen Thron und besonders die Veröffentlichung des Rundschreibens « Aeterni Patris » (4. Aug. 1879) hatten dem Studium der thomistischen Philosophie und Theologie einen neuen, ungeahnten Ansporn gegeben. Namentlich im *Collegium Alberoni* in Piacenza löste dieses Doppelereignis freudigsten, tatkräftigen Widerhall aus. Daselbst hatte Albert Barberis, Missionspriester des hl. Vinzenz v. Paul und Professor der Philosophie (geb. 14. Jan. 1847, gest. 2. Juli 1896) [2] zusammen mit einigen gelehrten Freunden, namentlich J. B. Tornatore und J. Vinati schon im Jahre 1879

[1] Wir verweisen diesbezüglich auf den großen Nachruf, den P. *Sadoc Szabó* O. P. dem Andenken des Prälaten Dr. Ernst Commer († 24. April 1928) widmete : Divus Thomas 6 (1928) 257-291, worin dessen Verdienste speziell für unsere Zeitschrift eingehend gewürdigt werden ; ebenso auf den Artikel, den *M. Glossner* im Jahre 1896 geschrieben unter dem Titel : « Ein Decennium des Jahrbuches. Rückblick und Orientierung », Jahrbuch 11 (1896-97) 2-17. Nicht übergehen dürfen wir das Handschreiben Leo XIII., mit dem Commer am 22. Februar 1897 ausgezeichnet wurde : Jahrbuch 11 (1896/97) 385, wie auch das Schreiben, mit dem der Kardinal-Staatssekretär Merry del Val ihn namens Pius X. anläßlich des 25-jährigen Jubiläums der Zeitschrift ihn ehrte : Jahrbuch 26 (1911/12) 289.

[2] Vgl. *M. Glossner,* Albert Barberis. Eine biographisch-literarische Skizze. — Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 11 (1897) 431-455).

den Plan der Herausgabe der Zeitschrift *Divus Thomas*, Commentarium Academiis et Lycaeis Scholasticam sectantibus inserviens, gefaßt, und noch vor dem Erscheinen der Enzyklika bearbeitete Barberis, der die Leitung des Unternehmens auf sich nahm, die Materialien für das erste Heft der neuen Zeitschrift, die am 1. März 1880 in die Öffentlichkeit trat.[1]

Das mochte für Ernst Commer, der im Studienjahre 1879/80 neuerdings in Rom weilte (gleichzeitig mit dem ihm schon aus Würzburg befreundeten H. Schell), um das theologische Doktorat vorzubereiten, und der am 8. Mai 1880 tatsächlich am Collegium Sancti Thomae de Urbe (Minerva) promoviert wurde, eine erste Aufmunterung sein, etwas Ähnliches für den deutschen Sprachkreis zu unternehmen. Als Professor der Philosophie am St. Edward's College in Liverpool und dann als Professor der Apologetik an der Königlichen Akademie in Münster i. W. arbeitete er vorerst an seinem 4 teiligen Werke « System der Philosophie » (1883-1886), worin er sich als einen ganz gründlichen Kenner der aristotelisch-thomistischen Gedankenwelt offenbart. Gerade die Abfassung dieses Werkes und die dabei aufscheinenden aktuellen Probleme hatten Commer das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Zeitschrift im Sinne der thomistischen Doktrin und dem Gedankenaustausch mit gleichgesinnten Gelehrten immer mehr zum Bewußtsein gebracht. Wir ersehen das deutlich aus der lebhaften Korrespondenz, die er um diese Zeit mit seinem vertrauten Freunde P. *Thomas Esser* O. P. führte[2], den er in Würzburg (1870/71) kennen gelernt hatte und mit dem er dann wieder in der Ewigen Stadt (1873/75) zusammen gewesen war.

Dieser schreibt ihm u. a. am 13. Febr. 1884 : « Meine Freude beim Empfange der ersten Abteilung Deines « Systems der Philosophie » . . . war so groß, daß ich mich gleich entschloß, Dir öffentlich durch eine nach Verdienst belobende Besprechung in einem Literaturblatt meinen Dank zu bezeugen. Sobald aber die erste Freude verdampft war, trat wieder jene nüchterne Reserve an deren Stelle, welche ich mir bei der Dir genugsam bekannten Haltung unserer theologischen Zeitschriften gegenüber der thomistischen Richtung nolens volens habe auferlegen

[1] Die erste Serie der Publikation umfaßt die Jahrgänge 1880-1899 in 6 Bänden ; die zweite Serie reichte bis 1905 und brach dann ohne weitere Bemerkung ab, so daß man es Prälat Dr. Commer nicht zum Vorwurf machen konnte, wenn er 1914, um den tieferen Sinn seines Jahrbuches besser zum Ausdruck zu bringen, den Titel « Divus Thomas » übernahm und ihn an erste Stelle setzte. Im Jahre 1924 nahm das Collegio Alberoni seine Publikation wieder auf und führte sie in dritter Serie weiter.

[2] Gestorben in Rom am 13. März 1926 als Tit.-Bischof von Sinide.

müssen. . . . Hätten wir doch nur für unsere Richtung eine eigene Zeitschrift! Wie viel leichter ließen die Kräfte sich sammeln, und wie viel intensiver könnte man wirken! Kennst Du denn Niemanden, der dazu der geeignete Redakteur wäre? An Mitarbeitern würde es nicht fehlen und auch die Mittel ließen sich leicht beschaffen ».

Wenn Commer sich einmal einen Gedanken in den Kopf gesetzt, dann ließ er sich nicht mehr leicht davon abbringen. Der Plan zur Gründung einer thomistischen Zeitschrift verstärkte sich in ihm immer mehr, namentlich als er erfuhr, daß gegen Ende 1885 im Schoße des Verwaltungs-Ausschusses der Görresgesellschaft die Gründung eines « Philosophischen Jahrbuches » angeregt worden war. Intimen Freunden gegenüber sprach er davon, so namentlich in den Briefen an seinen ehemaligen Studienkollegen von Würzburg und Rom, Dr. *Hermann Schell,* der seit 1884 Professor der Apologetik in Würzburg war. Wir erfahren es aus einem Schreiben des letzteren an Commer vom 14. Jan. 1886, das wir, mit Ausnahme einiger Bemerkungen rein privater Natur, hier vollständig wiedergeben möchten:

« Dein Brief hat mich in mehrfacher Weise beschämt: einmal durch das nimium laudis und dann durch die beißende (i. e. in me) Erinnerung meines Gewissens, daß ich so lange gezögert hatte, Dir für Deine Zusendungen (d. h. Engelbuch und System der Philosophie) zu danken, welche mir sehr interessant sind. Ich will nicht jetzt, sondern später Dir darüber schreiben; nur kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, Du mögest für Nicht-Thomistisches etwas empfänglicher sein — was allerdings die Meinung voraussetzt, der Thomismus sei nicht fertig, sondern weiterentwicklungsbedürftig. Ich meine hiebei nicht den Thomismus im engeren Sinne, wie ihn die Dominikaner der Neuzeit, seit der Neubelebung der theologischen Wissenschaft repräsentieren, sondern den Ideenkreis und die Denkrichtung des englischen Lehrers: wie beide sich aus demjenigen, was er von Albert insbesondere empfing, fortgebildet haben, und wie es seine unmittelbaren Jünger als Erbteil — nicht starrer Konservierung, sondern lebendiger Fortbildung empfangen haben. — Gerade das Mysterium des freien Willens ist ein derartiges Gebiet. — Wie steht es mit der *Zeitschrift*? Ist sie wieder begraben worden? Wenn nicht, würde ich dafür erachten, es sei *a*) mehr das Philosophische zu betonen, da eine Zeitschrift für katholische Philosophie und Religionswissenschaft im heutigen Sinne der vergleichenden Religionsphilosophie fehlt. Spekulative Abhandlungen über Theologie können sich unbehindert dennoch anschließen.

b) Daß sie einen recht konkreten Namen bekomme und nicht schon durch die Abstraktheit und Farblosigkeit ihres Titels abstoße oder gleichgiltig lasse, etwa: *Der katholische Philosoph.* Zeitschrift für Studien und Kritiken auf dem Gebiete der spekulativen und vergleichenden Philosophie und Religionswissenschaft ... oder ähnlich ... — Wenn die Zeitschrift erscheint, so würde ich gern einen Aufsatz liefern — und zwar eine etwas apologetisch gehaltene Darlegung der Metaphysik oder Philosophie des Brahmanismus, des offiziellen und esoterischen Buddhismus, insbesondere der gegenwärtigen Zeit. — Wie geht es Dir ? leider hast Du still vorausgesetzt, daß ich mich nicht viel um Deine Ichheit, insofern sie ein Ens contingens ist, Deine Wirksamkeit und Kollegien kümmere. ... Schon wegen der Zeitschrift wäre mir ein baldiges Brieflein lieb: ich will mich bessern quoad litteras. In herzlicher Freundschaft und Danksagung für das Engelbuch, Dein Hermann Schell.

Am 28. Februar folgt aus der Feder des Freundes in Würzburg « ad usum delphini Ernesti redactoris », der vermutlich repliziert hatte, noch folgende nähere Erklärung vorstehender Äußerungen :

« Meine Bemerkungen über das Jahrbuch waren bedingt gewesen durch die Annahme, es sollte der Charakter desselben mit möglichster Schärfe als hochkatholisches Organ ausgeprägt sein. Daß dem nicht so sein soll, habe ich ad notam genommen und würdige ich ; damit fällt auch meine digressio ad Thomismum tuum, von dem ich vermutete, daß er mit obiger Tendenz zusammenhänge. Es war kein Versuch, Dich zu einer Debatte zu reizen, von der ich weiß, daß sie Dir als zu oft veranlaßt zuwider sein muß ; ohnedies willst Du ja nichts anderes als die bereits erschlossenen, teils noch in Knospen verschlossenen Blüten der thomistischen Schule odore suavissimo veritatis zur Offenbarung und Würdigung bringen ; ein Streben, welches jeder sympathisch begrüßen müßte, auch wenn er nicht, wie ich, der Jüngerschaft des hl. Thomas angehörte ».

Inzwischen jedoch, allem Anschein nach schon bevor er etwas gehört hatte vom Vorhaben der Görres-Gesellschaft, hatte Commer bereits bei den deutschen Dominikanern sich nach eventueller Mitarbeit für die zu gründende Zeitschrift umgesehen. Er schreibt am 4. Jan. 1886 an Freund Esser, der vor kurzem als Professor der Philosophie von Wien an das Ordensstudium nach Venlo (Holland) versetzt worden war : « Der Rev^mus^ P. Vicar [1] sagte mir im Oktober, daß von

[1] Damals P. Augustin Keller O. P.

Venlo zur Zeit noch keine Hülfe für eine geplante philosophisch-theologische Zeitschrift zu erwarten wäre. Ich habe mich nun selbständig entschließen müssen und beabsichtige zunächst ein Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie in 2 Heften herauszugeben. Im Juli spätestens soll das 1. Heft erscheinen. Ich bitte Dich um Deine Mithülfe. Eine Abhandlung von Dir über einen philosophischen Gegenstand (am liebsten) wäre mir für das erste Heft sehr erwünscht : 4 Druckbogen stehen zur Verfügung. Als 1. Artikel werde ich eine noch ungedruckte hebräische Übersetzung der Qu. disput. de anima mit Textkritik aus der Feder eines tüchtigen Hebräers bringen. Außerdem sind mir 2 Artikel versprochen über den Seinsbegriff (mit Kritik von Limbourg's Schrift) und über die Leidenschaften. Ich selbst möchte beginnen mit der Unterscheidung der Wissenschaften, incl. Subalternation. Es wäre gut, wenn man zuerst bloß die philosophischen Hauptfragen behandelte und die theologischen erst später heranzieht, um erst ein Verständnis der thomistischen Lehre anzubahnen. Und zwar müßte man zuerst mit Metaphysik beginnen. ... Auf Dich zähle ich am meisten. ... Mein Vorbild ist die Academia Rom. di S. Tommaso ; d. h. nur klassische Artikel, keine Rezensionen, wenigstens nicht die gewöhnliche Sorte. Damit ist auch die Gefahr der Polemik für den Anfang beseitigt. Das Jahrbuch, 2 Hefte, ist auf 32 Bogen berechnet. Es muß im Sommer erscheinen, um der Görres-Gesellschaft zuvorzukommen. Auch vergleichende Religionsgeschichte, resp. Religionswissenschaft, kann einen Platz finden : ich denke daran, die chinesische monotheistische Philosophie des Laotse und die Metaphysik der indischen Upanischad einmal zu behandeln. Eine eingehende selbständige Besprechung von Schell's großem Werke über das Wirken des Dreieinigen Gottes wäre sehr erwünscht. Aber zuerst, scheint mir, müssen wir für das philosophische Fundament sorgen. ... Der Verlag ist bereits gefunden und sind damit keine Schwierigkeiten ». —

P. Esser nimmt sofort unter dem 10. Jan. Stellung zum entworfenen Plane : « Was Dein neues Unternehmen betrifft, so begrüße ich dasselbe auf das freudigste und wünsche Dir durch Vermittelung des hl. Thomas Gottes Segen dazu. Gelingt dasselbe, so sind dem Thomismus wirksam die Bahnen gebrochen. Gern sage ich Dir meine Mithülfe zu, wenn Du glaubst, daß dieselbe Dir und der Sache nützen könne. Nur bedaure ich, für das erste Heft nichts liefern zu können, da ich zuerst einige andere Sachen abschließen muß, ehe ich mich an neue Arbeiten heranmachen kann. Über einige Punkte möchte ich mir erlauben, Dir meine

unmaßgebliche Ansicht mitzuteilen. Erstens scheint mir, daß Du mit nur zweimaliger Publikation im Jahr Deinen Zweck nicht erreichen wirst : zunächst weil dann jedes Heft mehr den Charakter eines Buches als einer periodischen Schrift an sich trägt und dann auch weil dieses kaum die Görres-Gesellschaft abhalten würde, eine öfters erscheinende Zeitschrift ins Leben treten zu lassen. Geschieht aber das letztere, so ist Deine Publikation verdrängt und die Thomisten haben wiederum das Zusehen. Darum würde ich Dir mindestens die Erscheinungsform in Quartalheften anraten, und von vornherein die in Monatsheften in Aussicht zu stellen empfehlen. Vielleicht gelingt letzteres schon beim zweiten oder dritten Jahrgang durchzuführen. Zweitens scheint es mir gegen das eigene Interesse, Rezensionen auszuschließen ; denn zunächst müssen wir doch die Erscheinungen der eigenen Schule bekannt machen ; und dann lassen sich manche Punkte, zumal strittige, ja viel leichter (ich meine nicht in polemischer, sondern thetischer Form) erörtern im Anschluß an eine vorliegende Ausführung derselben. Wenn also Bücher der eigenen Richtung in dieser Weise besprochen würden, so könnte dieses nur von Nutzen sein. Eine derartige Besprechung hat mehr Relief als eine selbständige Abhandlung und die Erörterung selbst gewinnt mehr das Interesse des Lesers. Abgesehen von der Schlachtbank-Politik könnte das ehemalige, Theol. Literaturblatt' von Reusch für solche Rezensionen als Muster dienen. — Vielleicht gelänge es, ein minder dickes (Quartal-) Heft schon früher als Juli erscheinen zu lassen, was mit Rücksicht auf die Absichten der Görres-Gesellschaft gewiß zu wünschen wäre. Also frisch an die Arbeit, lieber Freund ! Solltest Du etwas über den Anschluß an den hl. Thomas sagen wollen, so empfehle ich Dir nachzusehen, was Schaezler (Introductio) vom discipulatus S. Thomae sagt ».

Mit etwelchem Befremden müssen wir aus dem nächsten Briefe Commers vom 19. d. M. erfahren, wie schwach die Vorbereitung des Unternehmens damals noch war. « Daß Du helfen willst, ist viel und freut mich in hohem Grade. Aber es muß bald sein. 1. Ich stehe noch allein. Ich kann also nicht mehr leisten für den Anfang als zwei Hefte im Jahre. Das erste soll am 1. Juli erscheinen : aber ich habe noch nicht Stoff, um es zu füllen. Schell hat einen Artikel über indische Philosophie versprochen, Dr. Otten in Paderborn über die passiones. Dr. Ecker hat seine hebr. Übersetzung de anima vor einigen Tagen zurückgezogen, weil ich ihm nur 8 Bogen einräumen konnte. Aber ich darf doch nicht das ganze Heft von 16 Bogen mit Hebräisch aus-

füllen. Die Leser wollen Abwechslung. 2. Rezensionen kann ich nicht eher bieten, als bis sie da sind. Schreibe also was Du willst, und so viel Du willst ; aber schreibe etwas, damit wir wenigstens zum 1. Juli anfangen und *vor* der Görres-Gesellschaft etwas publizieren ... Es wäre mir lieb, wenn Du außer dem eigenen Artikel mir noch einen von Deinen Ordensgenossen in Holland verschaffen könntest. Wer könnte besser als Du selbst über den Anschluß an St. Thomas schreiben ? Aber wenn *Jhr* nicht helft, jetzt, wo es Zeit ist, wer soll denn helfen ? Ich brauche wenigstens 5-6 Bogen von Dir oder durch Deine Vermittlung für das erste Heft. Ich möchte das Unternehmen so gern dem Orden dienstbar machen : aber dann muß er wenigstens etwas dafür tun. Mit der Zeit kann ja eine Quartalschrift daraus werden : aber zuerst geht es nicht, weil es an einem dafür fähigen Redacteur, an Mitarbeitern und bez. des Verlegers an Geld fehlt ... Ich bitte nochmals inständigst im Namen der Sache um Hülfe, aber bald. Der Verleger will einen Prospekt drucken und ich kann ihm keine Namen nennen. Wenn Du und Dein Orden nicht hilft, so treten vielleicht andere Unberufene ein ».

Begreiflich, daß P. Esser am 23. Jan. seinen Freund allen Ernstes auf die Unsicherheit des ganzen Unternehmens aufmerksam machte. « Ist denn nicht unter sotanen Umständen zu befürchten, daß ein totes Kind zur Welt käme ? Siehst Du Dich auch aus, das Werk nicht bloß anzufangen, sondern auch fortzusetzen ? Käme es über die eine oder andere Lieferung nicht hinaus, so wäre es offenbar zum Nachteil der thomistischen Richtung, und Du hättest den Gegnern dann die erwünschte Gelegenheit geboten, sich ins Fäustchen zu lachen. Wäre es also bei solchen Auspizien nicht besser noch zuzuwarten ? Das sind Fragen, über die ich so gern einmal mit Dir konferierte. ... Ich weiß, daß Du, kleiner Sanguiniker, über meine Schwierigkeiten ungehalten wirst ; allein eine gewisse Berechtigung dazu kannst Du mir doch nicht absprechen. Komm also einmal her (nach Venlo), ich bitte schön, und treibe mir alle meine Bedenken aus ; ich bin für jede Belehrung zugänglich. Dein eigenes Interesse kommt ja zunächst in Frage, daß Du nämlich nicht anfängst zu bauen und nachher stecken bleibst. In Deine eigene Leistungsfähigkeit setze ich dabei nicht den geringsten Zweifel ; aber es handelt sich eben um ein Unternehmen, für welches Du auf *geregelte* Hülfe Anderer angewiesen bist ».

Die gewünschte Besprechung fand nicht statt. Dafür wurde schon am 10. Februar mit Ferdinand Schöningh in Paderborn und

Münster ein Verlags-Vertrag abgeschlossen über ein « herauszugebendes Jahrbuch unter dem ungefähren Titel : *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.* Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten, herausgegeben von Dr. Ernst Commer, Professor an der Akademie zu Münster ».

Commer berichtet darüber am 4. März an Esser und fügt die Bemerkung hinzu : « Auch Kardinal Zigliara und P. Fratti (damals Regens der «Minerva») interessieren sich lebhaft für das Unternehmen und wollen italienische Beiträge verschaffen. Ich stelle das Unternehmen in den Dienst des *Ordens* : wenn er es nicht benutzen will, so muß ich sehen, was andere für die Sache des hl. Thomas tun können. Alea iacta est : und wenn ich ganz allein stände, so würde mich nichts mehr abhalten ».

Gleichzeitig setzt Commer alles in Bewegung, um weitere zuverlässige Mitarbeiter zu gewinnen. Am 14. März wendet er sich zu diesem Zwecke an den damaligen Subregens am Priesterseminar in Regensburg, Dr. *Michael Glossner,* der von 1864 bis 1877 Professor und Rektor am Bischöflichen Seminar der deutschen Diözese Tiraspol zu Saratoff in Rußland gewesen war und sich durch sein « Lehrbuch der katholischen Dogmatik » (1874) und durch seine Schrift « Das objektive Prinzip der aristotelisch-scholastischen Philosophie » (1880) als einen gewiegten Thomisten bewiesen hatte. Schon am 18. März schrieb Glossner an Commer : « Ich stelle Ihnen meinen bescheidenen Namen und meine geringen Kräfte für Ihr Unternehmen, das ich mit gleich warmer und aufrichtiger Sympathie begrüße, zur Verfügung. Ein philosophisches Organ mit klarem Ziele und einheitlichem Zusammenwirken der Mitarbeiter ist für das katholische Deutschland unzweifelhaft ein Bedürfnis, dem nur durch den innigsten Anschluß an die aristotelisch-thomistische Philosophie genügt werden kann. Gleichwohl dürfen wir uns die Schwierigkeiten des Unternehmens nicht verhehlen. Ein ähnliches Jahrbuch wird von der Görres-Gesellschaft geplant, und ist zu fürchten, daß beide Organe sich Konkurrenz machen möchten : ein Kampf, in welchem leicht jenes Unternehmen unterliegen möchte, dem die geringeren materiellen Mittel zu Gebote stehen. Die einfachste Lösung in meinem Sinne wäre, wenn das Jahrbuch der Görres-Gesellschaft von vornherein als ein ausgesprochen thomistisches in die Existenz treten und die Redaktion von Ihnen übernommen würde : eine Lösung, die ich freilich zunächst nur als persönlichen Wunsch aussprechen kann ». Zugleich bietet er Commer eine druckfertige Abhandlung über die Thomistische Lehre vom Indivi-

duationsprinzip an. Und fährt dann weiter : « Da ich in meinen philosophischen Studien und Publikationen einen bestimmten Plan verfolge, nämlich die Erörterung der logisch-metaphysischen Grundanschauungen des Thomismus unter beständiger Berücksichtigung der abweichenden Systeme, so beschäftige ich mich gegenwärtig mit zwei hervorragenden Vorläufern der philosophischen Reform, dem Theosophen Nicolaus von Cusa und dem philosophischen Empiristen Nizolius, um an diesen Beispielen zu zeigen, wohin die Abweichung vom Thomismus geführt hat und führt. Außerdem nehmen psychologische (die Theorie des Bewußtseins, des Urteils usw.) und naturphilosophische Fragen (Natur des physischen, spez. vegetabilischen Lebens) meine Muße in Anspruch. Sollten Ew. Hochwürden Derartiges für Ihre Zeitschrift aufzunehmen geneigt sein, so werde ich mit Vergnügen zu Diensten stehen ... ».

Damit hatte der Redaktor den treuesten, eifrigsten und geistig ihm am nächsten stehenden Mitarbeiter gewonnen, der bis zu seinem Tode (am 3. April 1909) dem Jahrbuch seine Dienste zur Verfügung stellte und ihm zum großen Teil sein Gepräge gab.

Von Esser aufgemuntert, wandte sich Commer um diese Zeit auch an *Carl Werner*, den hochverdienten Erforscher der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie und Theologie an der Wiener Universität. Wir können es uns nicht versagen, die Antwort, die dieser auf die Einladung zur Mitarbeit gab, in extenso hieher zu setzen :

« Sie hatten die Güte, mich mit einer Zuschrift zu beehren, in welcher Sie von der Gründung einer Zeitschrift für spekulative Theologie und Philosophie auf thomistischer Grundlage Mitteilung machten und mich zur Mitwirkung an diesem erfreulichen Unternehmen einluden. Bei meiner bereits ziemlich vorgerückten Lebenszeit und bei der Ungewißheit, ob ich die zunächst in Angriff genommenen Arbeiten zu Ende werde führen können [1], bin ich leider nicht in der Lage, eine bestimmte Zusage zu machen ; mir ist es nur zufolge einer strengsten Zurückgezogenheit auf mich selbst möglich geworden, die mich beschäftigenden Arbeitsvorwürfe so weit auszuführen, als es bis jetzt geschehen ist, und ich sehe mich darauf angewiesen, ein aktives Eingreifen in die gegenwärtige literarische Bewegung auf katholischem Gebiete jüngeren Kräften zu überlassen. Mir obliegt, wenn ich meine Geschichte der italienischen Philosophie und meine Scholastik des

[1] Werner starb schon zwei Jahre hernach am 4. April 1888.

späteren Mittelalters zu Ende führen soll, eine Last von Arbeit, deren Bewältigung ich nur unter strengster Beschränkung meiner Kraft und Zeit auf die Durcharbeitung der hierauf bezüglichen Literatur anhoffen darf. Gerne möchte ich auch noch einige meiner früheren Arbeiten einer verbessernden und berichtigenden Umarbeitung unterziehen, damit dasjenige, was ich vor Dezennien zu schaffen mich bemühte, nicht umsonst getan sei. Ich darf annehmen, daß Euer Hochwürden meine Entschuldigung, von Ihrem ehrenvollen Zutrauen zu mir nicht den von mir selbst gewünschten Gebrauch machen zu können, überzeugend finden werden. — Ich kann es übrigens nur mit Freude begrüßen, daß endlich auch im katholischen Deutschland ein publizistisches Organ für Philosophie anzuhoffen ist. Auch mir drängte sich vor etwa zwei Dezennien der Gedanke auf, nicht etwa selber die Redaktion eines solchen Unternehmens zu übernehmen, wohl aber die Entstehung eines solchen Unternehmens anderwärts anzuregen. Die Sache kam nicht zu Stande. Möge Gott Ihr Vorhaben segnen und Ihnen die geeigneten Teilnehmer an demselben zuführen. Dem irenischen, konzilianten Zwecke Ihres Vorhabens widme ich meine aufrichtigste Teilnahme. Zunächst dürfte es sich darum handeln, innerhalb der katholischen Kreise ein richtiges Verständnis der spekulativen Morphologie der thomistischen Doktrin anzubahnen. Empiristen, Intellektualisten und Synkretisten scheinen mir nicht die berufenen Teilnehmer an dem von Ihnen geplanten Werke zu sein. Mir liegt es ferne, meine Auffassung der thomistischen Spekulation als Entwicklungsansatzes einer Wiedererneuerung katholisch-philosophischer Bestrebungen für die objektiv richtige ausgeben zu wollen; darin glaube ich aber nicht zu irren, daß eine ernstliche Durcharbeitung der Geschichte der gesamten christlichen Spekulation, von Anselm von Canterbury angefangen bis in die letzte Zeit herab, ein dringendes Bedürfnis und eine wesentliche Vorbedingung der Erringung einer klaren Auffassung der heutigen Aufgabe christlich philosophischer Bestrebungen ist. Damit eröffnet sich Ihrem Vorhaben eine weite Perspektive und die Aussicht auf eine lange Reihe von Jahrgängen der geplanten Zeitschrift. Ich wiederhole deshalb den Wunsch, daß Gott Ihr Unternehmen segnen möge, und zeichne mich mit dem Ausdrucke aufrichtigster Teilnahme an demselben, Ihr hochachtungsvollst ergebener

Dr. Werner.

Werner bewahrte dem « Jahrbuch » seine wärmste Sympathie, solange er lebte. Jedes neu erschienene Heft verdankte er dem Redaktor

mit einem eigenen Briefe. Er lobte z. B. « den ruhigen, konzilianten Ton, der in dem ersten Hefte beobachtet und zweifelsohne auch in allen folgenden Heften festgehalten werden wird » ; er findet, daß die Zeitschrift « nach seinem unmaßgeblichen Dafürhalten mit jedem neuen Hefte einen neuen Fortschritt erzielt und immer mehr in das rechte Fahrwasser gelangt ». Aus seiner langen fruchtbaren Forschertätigkeit heraus gibt er wertvolle Ratschläge und betont besonders, daß « die nachtridentinische Scholastik ohne Kenntnis der Entwicklungsphasen der mittelalterlichen Scholastik einem pragmatischen historischen Verständnis entrückt » ist ; ihn « will bedünken, als ob die Weiterbildung der spekulativen Morphologie der thomistischen Doktrin und, soweit es sich um eine spekulative Gotteslehre handelt, die weitere Ausbildung der thomistischen Lehre von der absoluten Universalität des göttlichen Seins als absoluter Allheit und Totalität in theistisch-christlichem Sinne eine zeitgemäße Aufgabe wäre, deren Inangriffnahme zu motivierten Auseinandersetzungen mit den neuzeitlichen Gestaltungen des spekulativen Theismus führen und über das Verhältnis der scholastischen Spekulation zu den besseren Leistungen der neuzeitlichen Philosophie Klarheit verschaffen würde » ; « eine Kommensuration des Thomismus mit denselben werde ... nicht ausbleiben können ». Er ist auch « der Überzeugung ..., daß die Vermittlung von Bannezismus und Molinismus in einem höheren Dritten gefunden werden müsse » ; er hält dafür, « daß die Fortdauer der Spannung zwischen diesen beiden Richtungen, deren jede eine relative Berechtigung hat, das mühevolle Werk der geistigen Verständigung über das Erbe der Vergangenheit aufhalten dürfte » usw.

Nicht weniger ermunternd lautete die Antwort des Professors und Seminarregens Dr. *Matthias Schneid* in Eichstätt : « Ihr Brief », so schreibt er am 7. März an Commer, « hat mir viel Freude gemacht, weil er mir die Verwirklichung eines Unternehmens ankündigte, auf das ich längst wartete. Sie sind auch der rechte Mann hiefür. Recht gerne sage ich meine Mitwirkung zu ; ich bedaure nur, daß dieselbe, an und für sich schon schwach, durch meine jetzige Stellung noch bedeutend reduziert worden ist ... Trotzdem hoffe ich, von Zeit zu Zeit ein kleines Scherflein beitragen zu können, da ich das Unternehmen für ein dringendes Bedürfnis ansehe und dasselbe meines Erachtens für den Aufschwung der scholastischen Philosophie und Theologie eine Lebensfrage bedeutet. Mit Herrn Dr. *Morgott* habe ich bereits Rüchsprache genommen ; er ist ebenfalls bereit, soviel in

seinen Kräften steht, mitzutun. — Die Hauptschwierigkeit werden die Abonnenten verursachen; für eine spekulative Zeitschrift 500 Abonnenten gewinnen, ist schwer, namentlich in unserem armen Deutschland. Um so schwerer als, wie Sie wissen werden, nächsten Herbst die Görres-Gesellschaft ein philosophisches Jahrbuch erscheinen lassen will. Die einleitenden Gedanken und Pläne des H. Domkapitular Haffner liegen mir eben vor. In denselben ist für die ersten Jahre ein Defizit von M. 1500 in Aussicht genommen, welches die Gesellschaft decken soll. Trotz all dieser Schwierigkeiten dürfen Sie sich jedoch nicht abwendig machen lassen; denn wenn das philosophische Jahrbuch, von dem ich für die Philosophie des hl. Thomas nicht viel erwarte, einmal sich etwas eingebürgert hat, ist für Ihre Zeitschrift kein rechter Platz mehr. Es ist mir lieb, daß Sie schon mit 1. Juli beginnen, da Sie so dem 1. Heft des Jahrbuches, welches im Herbst erscheinen soll, zuvorkommen ».

Bedeutend « kühler » stand Dr. *Scheeben*, der Kölner Dogmatiker, dem geplanten Unternehmen gegenüber, und zwar als « Practicus », wie er bemerkt, d. h. namentlich mit Rücksicht auf die in Aussicht stehende Konkurrenz. « Ihr wertes Schreiben », so antwortet er am 15. April auf die an ihn gerichtete Einladung zur Mitarbeit, « hat mich sehr überrascht und ich bin um so mehr erstaunt, als ich heute Abend auch noch eine Einladung von Prof. Schwane erhalte für eine theol. Zeitschrift, welche die Münsterische Fakultät mit Anfang nächsten Jahres herauszugeben beabsichtige. Ich fürchte, das ist des Guten zu viel bei dem beschränkten Leserkreise, zumal schon bei der Besprechung der philosophischen Zeitschrift der Görres-Gesellschaft die allgemeine Ansicht dahin ging, daß die Zeitschrift ohne Zubuße von seiten der Gesellschaft nicht werde bestehen können. Sie tritt nächstens auch hervor, und zwar unter Redaktion von Dr. Hertling. Da Sie indeß, wie mir scheint, schon unwiderruflich engagiert sind, so kann ich nur wünschen, daß meine Befürchtungen nicht zutreffen. Leider kann ich selbst für eine absehbare Zeit Ihnen keine Zusage machen. Ich muß unbedingt alle verfügbare Zeit an die Vollendung meiner Dogmatik setzen; das bin ich dem Verleger und den Abonnenten schuldig. Abgesehen von monatelangen Krankheiten, die jetzt öfter wiederkehren, werde ich auch durch mein Pastoralblatt und zum Teil durch die neu eröffnete Diözesanverwaltung viel abgehalten. In Schell und Glossner haben Sie aber eben die Kapitalleute der Spekulation, und wo diese vorangehen, werden sich leicht andere anschließen . . . ».

Trotz der geäußerten Bedenken wünscht er indessen dem « schönen Unternehmen den besten Fortgang ».

Ähnlich ist die Einstellung des Dogmatikprofessors in München, *Al. v. Schmid*. « Schon vor einem Vierteljahrhundert », schreibt er, « empfand ich es als Mangel, daß die deutschen Katholiken den verschiedenen, von Protestanten redigierten philosophischen Zeitschriften nicht eine einzige entgegenzustellen hatten. Selbstverständlich bin ich im Prinzip somit für *jede* Unternehmung, welche diesem Mangel abzuhelfen trachtet. Was aber die Beteiligung an dem von Ihnen in Aussicht genommenen « Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie » anbelangt, so erlaube ich mir die Bemerkung, daß ich schon vor 2-3 Monaten einem für das « Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft » zu entwerfende Programm zugestimmt habe, mich also bei dessen etwaigem Zustandekommen verpflichtet fühlen müßte, *zunächst und vorerst* diesem, soweit es mir nebenbei sich ermöglichet, eine Beteiligung zu schenken ». ...

Prof. *Heinrich* in Mainz nahm eine entschieden ablehnende Haltung ein, besonders mit Rücksicht auf den von ihm redigierten « Katholik », während *Hettinger* seine Mithilfe versprach, wenn er sich auch die finanziellen Schwierigkeiten des Unternehmens nicht verhehlte, wie aus einem Briefe Schell's hervorgeht.

Aber Commer ließ sich durch nichts mehr beirren ; er vertraute u. a. vor allem auch auf die Ermunterung und den Segen des Fürstbischofs Robertus von Breslau, seiner Heimatdiözese. Und so trat er Mitte April mit seinem Plane in der Form eines Prospektes (Ankündigung) vor die wissenschaftliche Öffentlichkeit. Er konnte mit vollem Rechte *einleitend* darauf hinweisen, daß dem Unternehmen eine « längere Vorbereitung » vorausgegangen. U. a. heißt es weiter : « Der Plan dieses Unternehmens ist in den Kreisen von Fachgelehrten, von Herrn Prof. Dr. *Karl Werner* in *Wien*, Herrn Prof. Dr. *Schneid* in *Eichstätt* u. a. mit Sympathie begrüßt worden. Er bezweckt, eine Verständigung über die großen philosophischen Fragen auf dem Boden der aristotelischen Prinzipien anzubahnen. Dazu sollen die Grundsätze der *Lehre des Thomas* von Aquin klar dargelegt werden. Aber auch die neuere Philosophie wird Berücksichtigung finden. Für geschichtliche Forschungen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie fehlt es nicht an Zeitschriften. Aber für die eigentliche spekulative Arbeit, die in den letzten Jahren einen neuen Aufschwung genommen hat, fehlt es immer noch an einem Organe. Diesem Be-

dürfnisse soll das Jahrbuch entsprechen. Es wird daher größere Abhandlungen von *namhaften* Fachgelehrten bringen. *Besondere Berücksichtigung soll auch der vergleichenden Religionswissenschaft geschenkt werden,* für welche es in Deutschland noch keine eigene Zeitschrift gibt ». ...

Die Zeitschrift wird herausgegeben « unter Mitwirkung *namhafter Gelehrter* », so heißt es im Prospekt. Wir vermögen ein Lächeln kaum zu unterdrücken, wenn Commer diesbezüglich gleichzeitig an Freund Esser schreibt : « Verzeihe, daß ich Deinen Namen darin jetzt noch verschwiegen habe, obwohl ich stolz auf ihn bin ... In diesem Stadium (Opposition von seiten der « Görresianer » und des « Katholik ») hielt ich es für angezeigt, die Stärke unserer schweren Artillerie dem Feinde nicht zu verraten, sondern den Kampf mit der leichteren Cavallerie zu eröffnen. Das 1. Heft erscheint Ende Juni ... Dann ist es noch Zeit genug, unsere Batterien vorzuführen. Es wäre mir lieb, wenn ich auch auf P. Dummermuth rechnen könnte : trotz des ominösen Namens. Du allein kannst im Orden selbst Verstärkung für uns werben ».

Der « Gegenangriff » ließ nicht lange auf sich warten. « Alea jacta est », schreibt Commer am 15. Mai nach Venlo. « Herr von Hertling hat ein Zirkular erlassen, vom 5. Mai, worin er in höchst eigentümlicher Weise mich persönlich angreift. In demselben teilt er das Programm für das Philosophische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft mit. Er beruft sich allerdings auf die Enzyklika Aeterni Patris, nennt aber den Namen des hl. Thomas *gar nicht,* sondern sagt nur, sie würden « an den großen Wahrheiten festhalten, welche die christlichen *Schulen* der Vorzeit im Anschluß an die *griechischen* Meister zu wissenschaftlicher Erkenntnis gebracht haben ». Er schließt dann mit dem Bemerken, « wie außerordentlich wichtig für ein derartiges Unternehmen der Rückhalt ist, den eine Organisation, wie die unserer Görres-Gesellschaft ist, zu geben die Mittel besitzt ». — Die Polemik bedaure ich sehr. Ob eine Antwort statthaft ist, weiß ich selbst noch nicht. Ich werde mich nach dem Rate einsichtsvoller Leute gern richten, und erbitte mir den Deinigen. Persönlich glaube ich, daß ein vornehmes Ignorieren immer noch, in *diesem* Stadium, das Beste ist. — Aus jenem Zirkular geht sicher hervor, daß das Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1. nicht thomistisch sein wird, 2. den hl. Thomas selbst nicht als Auktorität im Sinne der Enzyklika betrachtet, 3. allen *Schulen* der Vorzeit, also auch sicher der Schule des Suarez etc. Raum lassen will, 4. praktisch aber bloß der *nicht*-thomistischen Richtung offen steht.

— P. Pesch S. J. hat das Programm gebilligt ; ebenso Baeumker, Gutberlet, Schütz, Hagemann. Wir wissen, was wir zu erwarten haben. Von den übrigen Namen haben Bach und Schmid (München) und selbst Scheeben mir ihre Sympathien auch ausgesprochen. Schneid und Glossner haben mehr getan ; sie haben mich gebeten, *trotz* der G.-G. selbständig vorzugehen. — Ich habe finanziell keine Schwierigkeiten. Ich habe jetzt ein Organ für die Schule des hl. Thomas gegründet. Es kommt jetzt nur darauf an, daß diese Schule unser Organ wirklich benützt. — Ich bitte Dich, Deine Oberen zu ersuchen, daß sie dieses Organ als das ihrige gebrauchen und dahin wirken, daß wir in Holland und Belgien Mitarbeiter gewinnen aus dem Orden. [1] Da der Kampf so bald beginnt, so ist Rückhalt nicht mehr angezeigt. Deshalb wäre mir sehr lieb, wenn Du recht bald Deinen Artikel über den Anschluß an den hl. Thomas drucken lassen wolltest ». . . .

Überaus peinlich war der « Skandal », wie Schell damals die fast gleichzeitige Ankündigung von zwei philosoph. Jahrbüchern von katholischer Seite nannte, namentlich für *M. Glossner*, und er bot von neuem am 20. Mai alles auf, um Commer seiner « lebhaftesten Sympathien für sein literarisches Unternehmen zu versichern ». « Den in dem Zirkular der G.-G. auf dasselbe gerichteten Angriff, sagt er, habe ich aufrichtig bedauert und es kann meines Erachtens nur im Interesse des unterzeichneten Vorsitzenden liegen, die vom Zaun gebrochene Polemik nicht weiter zu führen. Daß ich persönlich jenem Angriff gänzlich ferne stehe, brauche ich Ihnen gewiß nicht erst zu versichern. Wenn ich die Absicht der G.-G. approbierte, so geschah das zu einer Zeit, als mir Ihr Unternehmen noch unbekannt war, und es mir schon ein Gewinn schien, daß ein katholisches Organ für Philosophie überhaupt geschaffen werde. Nachdem nun aber in Ihrem Jahrbuch ein Organ sich eröffnet, das meinen Grundsätzen und Intentionen weit mehr entspricht, und auch gar keine Aussicht vorhanden ist, daß sich beide Unternehmungen verschmelzen, oder noch das Jahrbuch der Görres-Gesellschaft zu einem spezifisch thomistischen sich gestalte, so kann für jeden, der von meinen bescheidenen Arbeiten Kenntnis genommen, kein Zweifel darüber sein, welchem von beiden Unternehmungen meine wärmeren Sympathien und mein regeres Interesse sich zuwende. Ich teile nämlich ganz die von Ihnen ausgedrückten

[1] In der Folge waren es in erster Linie Gelehrte aus der österreichischen Ordensprovinz, die Commer mit ihrer Mitarbeit unterstützten, allen voran P. Gundisalv Feldner († 1. August 1919).

Befürchtungen, daß in dem Jahrbuch der G.-G. der Schule des hl. Thomas wenig Raum werde zugemessen werden. Die thomistische Schule aber bedarf eines Organs, um, wie mir mit Recht P. Edmund Schmidt von Metten in einem Briefe schreibt, gegen die ‚Manipulationen der Gegner einen festen literarischen Mittelpunkt zu besitzen‘. ... Dem Gesagten füge ich noch hinzu, daß ich überall frei und offen die Interessen Ihres Jahrbuches vertreten werde. Was mein weiteres Verhalten zur G.-G. betrifft, so wird dasselbe von der Entwicklung der Dinge und der Stellung abhangen, die dieselbe zum Thomismus, unserer gemeinsamen Sache, nehmen wird». ...

Indessen aber hatte Commer bereits für geraten gefunden, sich an Prof. *Al. v. Schmid* zu wenden und ihn um Vermittlung bei Herrn v. Hertling zu bitten. Und schon am 21. Mai konnte dieser vom Erfolge seiner Mission berichten: « Eine Polemik wird weiterhin nicht stattfinden. Es läge auch kein Grund für eine solche vor, da alle derartigen Unternehmungen frei sind. Wenn nur nicht durch die Dinge, wie sie gekommen sind, eine derartige Teilung und Entfremdung herbeigeführt wird, daß jedes derartige von katholischer Seite ausgehende Unternehmen für die kommenden Tage wie für die vergangenen auf zu große Schwierigkeiten stoßen wird ».

Die Tatsache, daß in der Folge öfters die nämlichen Mitarbeiter beide Organe mit Beiträgen bedienten; daß im 2. Jahrgange des Commer'schen Jahrbuches selbst C. Gutberlet, der erste Herausgeber des Philosoph. Jahrbuches, mit zwei Artikeln vertreten ist, und daß jetzt beide Zeitschriften kurz nach einander das Jubiläum ihres fünfzigjährigen Bestehens feiern können, dürfte wohl genugsam beweisen, daß die seiner Zeit gehegten Befürchtungen nicht ganz begründet waren und daß beide Gründungen einem wirklichen Bedürfnis entgegen kamen.

Am 1. Juli 1886 erschien plangemäß das erste Heft des Jahrbuches. — Möge dieses in der Form des « Divus Thomas » auch fürderhin unentwegt der Parole treu bleiben, die sein Gründer ihm damals auf den Lebensweg mitgegeben:

Studio et verecundia Veri!

Gibt es eine *christliche* Philosophie?

Von G. M. MANSER O.P.

Der Wandel, den eine philosophische Frage in ihrer Entwicklung erlebt, ist oft sehr merkwürdig. Die genauere Sinnbestimmung, die man der Frage im Laufe ihrer Entwicklung gibt oder geben will, ruft oft da Opposition hervor, wo anfänglich kaum jemand an eine solche dachte.

Von *christlicher* Philosophie war ehedem bei Katholiken und Protestanten die Rede ohne Widerspruch. Man findet diese Redeweise nicht bloß bei den katholischen Historikern A. Stöckl, Paul Haffner und Vallet, sondern auch bei vielen anderen. Der weit bekannte Protestant Heinrich Ritter hat schon 1841 in seinem mehrbändigen Geschichtswerke in einer längeren Ausführung einer « christlichen » Philosophie das Wort geredet.[1] Die alles umgestaltende Macht des Christentums hat, so meinte er, auch auf die Philosophie einen « vertiefenden », ja sogar « das *Wesen* der Philosophie » neugestaltenden Einfluß ausgeübt.[2] Den genaueren Sinn dieses « wesensgestaltenden » Einflusses — hierin liegt das Geheimnis des Problems — hat er allerdings nicht erklärt. Aber mit Recht bemerkte er, daß das Christentum der Mittelpunkt der Geschichte überhaupt ist und erst den « weltgeschichtlichen Geist » geschaffen hat.[3]

Unterdessen ist das Problem : gibt es eine christliche Philosophie, zu einer *brennenden Streitfrage* geworden, die Gegenstand besonderer Kongresse wurde, weit über 50 kleinere und größere Publikationen hervorrief, und Vertreter fast aller westeuropäischen Sprachen « für » und « dagegen » auf das Kampffeld rief.

[1] Gesch. d. Phil., Bd. V, S. 3-47.
[2] Das. S. 23, 25, 26.
[3] Das. S. 43-44.

Wer oder was hat den Sturm verursacht oder wenigstens veranlaßt ? Stark beeinflussend waren sicher die Ende des vorigen Jahrhunderts eingeführten *katholischen internationalen Wissenschaftskongresse.* Sodann auch die Begeisterung für die Gründung *katholischer Universitäten.* Beide Momente trieben mächtig dahin, das Verhältnis zwischen christlicher Offenbarung und der rein rationellen Forschung, speziell der Philosophie, genauer und schärfer zu präzisieren. Es war sehr bezeichnend, als auf dem 4. Katholischen internationalen Kongresse zu Freiburg im Jahre 1897, nachdem gerade daselbst der geniale G. Python eine katholische Staatshochschule gegründet hatte, Freiherr von Hertling warnend die Stimme erhob und als Kongreßpräsident die These verfocht : es gibt wohl « katholische Gelehrte, die ihr Wissen mit dem Glauben in Harmonie bringen [1], aber es gibt ebensowenig eine katholische Philosophie, als eine katholische Mathematik oder Naturwissenschaft. [2] « Auch für unsere Philosophie, solang sie Wissenschaft bleiben will, darf kein anderer Maßstab Gültigkeit beanspruchen, als der vom strengsten wissenschaftlichen Verfahren diktierte ». [3] Und in einer Zuschrift an den Kongreß hatte der Franzose Ollé-Laprune noch schärfer betont : « Nous ne rêvons pas une science à nous différente de la science vraie. Loin de nous, cette folie ! ». [4] Schon damals hat diese Stellung nicht allseitig Beifall geerntet und das Echo davon war noch öfter hörbar in den allerletzten Diskussionen. Das alles erklärt es uns auch, warum die Streitfrage in den letzten Zeiten zu einer fast ausschließlich *katholischen* Kontroverse geworden ist. Hier ist vielleicht der Ort gleich beizufügen, daß eminente Vertreter fast aller wichtigsten höherer wissenschaftlichen katholischen Institute an der Kontroverse teilnahmen : nennen wir Löwen mit Van Steenberghen und Léon Noël, die Schule von Kain mit Mandonnet, Chenu und Motte, Paris, außer E. Bréhier, mit Maritain, Gilson, Sertillanges, Blondel, M. Souriau, Toulouse mit de Solages, Lyon mit R. Jolivet, Straßburg mit M. E. Baudin, Poitiers mit Aimé Forest, Lille mit Délos, Gauthier, G. Rabeau, Mailand mit Masnovo, V. Romanelli und G. Bruni, Freiburg (Schweiz) mit M. Penido, Ramírez, de Munnynck. Die stolze Phalanx der Kämpfer, von denen wir nicht alle nennen konnten, zeigt das Interesse für das viel umstrittene Problem.

[1] Compte rendu du 4me Congrès scientifique international des catholiques à Fribourg. 1898. S. 40.
[2] Das. S. 36 ff.
[3] Das. S. 39.
[4] Das. S. 41.

Wer die Literatur über die Kontroverse auch nur teilweise durchgeht, anerkennt gern den hohen Ideenreichtum, den die Streitfrage kundgibt, kann sich aber zugleich des Eindruckes nicht entschlagen, daß es an Zweideutigkeiten nicht fehlt, daß man die Marksteine zwischen Glaube, Theologie und Philosophie nicht immer im Auge zu behalten vermochte, und anderseits den Wert der Vernunft, sowohl die der Griechen, als auch der christlichen Forscher des Mittelalters, gestützt auf die Folgen der Erbsünde, herabdrückte, und das ohne die Lösung des Problems irgendwie zu fördern. Das interessanteste Bild in dieser Kontroversgeschichte bot vielleicht die Thomistentagung vom 11. September 1933 zu *Juvisy* bei Paris, worüber ein eingehender Bericht vorliegt.[1] Man darf sagen, daß die fast 50 Teilnehmer am Kongresse einen Großteil der thomistischen Elite darstellten. Der abwesende Maritain, mit Gilson und Blondel Führer für eine christliche Philosophie, hatte in einer Zuschrift an den Kongreß der Hoffnung Ausdruck verliehen, die Tagung möchte zum Resultate kommen: daß es, den Menschen in seinem gefallenen Zustande betrachtet, nicht bloß *christliche Philosophen* gebe, sondern eine *christliche Philosophie als solche :* « que la philosophie elle-même peut être chrétienne » und zwar kraft spezifisch *christlicher Einlagen*, die ihr aus der Glaubensoffenbarung zukommen sollten : « en vertu des apports spécifiquement chrétiens, qui lui viennent *ex auditu* de la Révélation ».[2] Einleitend hielten am Kongresse Forest von Poitiers und P. Motte O. P. von Kain Referate, in denen sie historisch und theologisch die Existenz einer christlichen Philosophie tapfer zu verteidigen suchten. Nichts ist interessanter als die darauffolgende Diskussion, in der Mandonnet, Van Steenberghen, Penido, die Gegenthese verfochten und im Laufe der Diskussion sogar feurige Verteidiger der christlichen Philosophie, wie Sertillanges[3], Dom Feuling von Salzburg[4] und selbst P. Chenu, der Präsident der Tagung[5], bekannten, daß der Ausdruck « christliche Philosophie » wenig glücklich sei, einen hinkenden Sinn, « un sens boiteux » besitze. Offenbar hat die Tagung den Erwartungen

[1] La philosophie chrétienne, Juvisy, 11 septembre 1933. Société thomiste.
[2] Das. S. 147.
[3] Das. S. 121, 122, 134.
[4] S. 125.
[5] S. 137. Sogar die Behauptung von Van Steenberghen, daß alle Anwesenden den Audsruck « philosophie chrétienne » für eine expression boiteuse hielten, blieb unwidersprochen. Vgl. das. 136.

Maritains und der meisten Freunden einer christlichen Philosophie nicht entsprochen. Vielleicht war es diese Tagung erst, die, besonders durch den ziemlich lebhaften Zusammenstoß zwischen Gilson und Mandonnet [1] manchen die Augen öffneten, sodaß sie die Gefahr witterten, der man mit einer *inhaltlich-spezifisch christlichen Philosophie* entgegensteuerte. Hic canis sepultus ! Die ganze Streitliteratur macht überhaupt den Eindruck, daß man prinzipiell forsch und stramm auf den Boden der Unterscheidung von Glaube, Theologie und Philosophie, wie Thomas als der Erste sie festgelegt hat, sich stellte, praktisch aber tüchtig Grenzpfähle ausriß und, wie Prof. Baudin von Straßburg andeutete [2], in frühere verworrene augustinische Wasser zurückgondelte. Die Grundursache dieses Wirrwarrs liegt unseres Erachtens in einer verworrenen Auffassung des *Wesens* der Philosophie. Ein gewisser Einfluß der christlichen Offenbarung auf die Entwicklung der Philosophie ist eine unleugbare historische Tatsache. Aber die Frage ist : in welchem Sinne ? Ist es ein *innerlich-doktrinär-formeller*, oder aber nur ein *äußerlich-persönlich-materieller* ? Wir hoffen, dem ganzen Probleme und seiner Abwicklung durch drei Fragen gerecht zu werden, indem wir fragen : 1. worin besteht das spezifische Wesen der Philosophie ? 2. in welchem Sinn gibt es absolut keine christliche Philosophie ? 3. in welchem Sinne kann man von einer christlichen Philosophie reden ?

I.

Das spezifische Wesen der Philosophie.

Ein jeglich Ding ist das, was es ist und ohne was es überhaupt nicht ist, durch seine spezifische Wesenheit. Sie bestimmt den Begriff des Dinges in sich, setzt ihm seine Grenzen und unterscheidet es folglich von jedem anderen, das mit dem Dinge innerlich nichts zu tun hat. Die spezifische Wesenheit ist somit in ihrem Begriffe grundlegend, für alles, was das Ding angeht und von ihm aussagbar ist.

So muß es auch bei der Philosophie sein. Ihr spezifisches Wesen muß das sein, was die Philosophie in sich bestimmt, d. h. zur Philosophie macht, ohne was es schlechterdings keine Philosophie gibt, das, was sie von Glaube und Theologie unterscheidet und ihr folglich die ihr eigenen Grenzen setzt. Die Geschichte der Philosophie vermag

[1] Vgl. das. S. 62-72.
[2] Das. in einer Zuschrift nach der Diskussion von Juvisy, S. 147-149.

diese Frage nicht zu lösen, denn sie muß, weil sie die Wahrheit der *Tatsache* zum Gegenstand hat, Wahres und Falsches in ihren Bereich ziehen ; denn es ist wahr, daß Philosophen in ihren Systemen die Philosophie in ihrem spezifischen Wesen irrig auffaßten. Unsere Frage ist also von Haus aus *keine historische,* sondern eine eminent lehrinhaltliche, eine *pragmatische.* Ob der Augustinismus, oder Thomismus, oder Cartesianismus, oder Kantianismus die beste Philosophie geschaffen, setzt die spezifische Wesenheit der Philosophie schon voraus, denn darnach können die genannten Geistesrichtungen erst beurteilt und gewertet werden. Selbst der Zweifel : gibt es eine Philosophie, oder sogar die Leugnung jeder Philosophie setzt den Begriff der spezifischen Wesenheit der Philosophie voraus, denn die Leugnung setzt doch wieder voraus, was die Philosophie sein sollte. Ist dem so, so ist es auch sicher wahr, daß der heutige Streit um eine christliche Philosophie den Begriff vom spezifischen Wesen der Philosophie absolut voraussetzt und nur auf Grund von ihm richtig gelöst werden kann. Ob bei dieser Lösung eine Unterscheidung zwischen der abstrakten Ordnung und der konkreten möglich sei, werden wir im 2. Teil genauer untersuchen. Eines steht somit bisher fest, *daß auch in unserem Streite alles um den Begriff des spezifischen Wesens der Philosophie kreist.* Damit rücken wir dem Kern unserer Kontroverse schon näher.

Über das spezifische Wesen der Philosophie dachten nun allerdings die Philosophen der verschiedenen Zeiten vielfach verworren, wenngleich das *rationale* Wissen stets im Vordergrund des Begriffsinhaltes stand. Thomas von Aquin verlegte diese ratio formalis in die *reine bloße Vernunftforschung.*[1] Dieser Gedanke war eminent aristotelisch. Nicht aristotelisch war es, daß er neben dieser philosophischen, rein vernünftigen Erkenntnisquelle, eine zweite : die *christliche Offenbarung* in dem Sinne annahm, daß beide, durchaus verschieden, dennoch in der Wahrheit ihre Einheit und Harmonie findend, erst zusammen für den natürlich-übernatürlichen Menschen eine eigentliche *Weltanschauung* begründen sollten. Wir stehen hier vor der berühmten *Harmonie von Glaube und Wissen auf Grund ihrer Unterscheidung,* aber nicht *Trennung.* Damit ist Thomas ein Gegner der philosophia *separata* im Sinne der Rationalisten wie sie noch neuestens von Emil Bréhier verteidigt wurde.[2]

[1] S. Th. I q. 1 a. 1-8 ; I. C. G. 4.

[2] Rev. de Métaph. et de Morale, 38me année (1931), S. 133-162. Im Laufe der Kontroverse haben manche Verteidiger der christlichen Philosophie jenen

Es ist erfreulich, aus der Kontroversliteratur über die christliche Philosophie zu ersehen, wie beide streitenden Parteien, sozusagen einstimmig, auf den Boden der begrifflichen Festlegung des Aquinaten sich stellen und auch unumwunden bekennen, daß er, als der Erste, die Harmonie auf Grund der *klaren Unterscheidung* von Glaube und Wissen proklamiert hätte. Ob aber alle dieser Festlegung den gleichen, oder besser, den richtigen Sinn gegeben, den Thomas im Auge hatte, das ist allerdings eine andere Frage, die noch etwas genauer geprüft werden muß. Ist Philosophie ihrem spezifischen Wesen nach *reine Vernunftforschung*, dann muß dieses Moment, diese mittelbare oder unmittelbare *bloße Vernunftschau*, wenn ich mich so ausdrücken darf, für die Philosophie : *innerlich-konstitutiv, zielsetzend, Grund ihrer Einheit im Vielen, nach außen abgrenzend*, und die *Harmonie* von Glaube-Wissen abklärend sein. Das sind Punkte, die wir hier im Interesse der Kontroverse einzeln begründen müssen.

1. Was die Philosophie **innerlich-konstitutiv** erst begründet und ohne was sie gar nicht ist, das besteht darin, daß sie als wissenschaftliches System, lehrinhaltlich Wahrheiten umfaßt, die *nur*, unmittelbar oder mittelbar, *vernunftevident* sind. Und dem ist so, weil nach Thomas [1] sowohl die Grundprinzipien der Philosophie, von der sie ausgeht, vernunfteinsichtig sind, als auch ihre Methode und ihr begründender Aufbau und folglich auch ihre Resultate. So haben bisher nicht bloß die Hertling, Stöckl, Haffner und Mercier die Philosophie aufgefaßt, sondern alle wahren Thomisten, und V. Romanelli hat das, bezugnehmend auf unsere Kontroverse, prägnant mit den Worten ausgedrückt : « La filosofia è razionale nei suoi principii, nei suoi metodi e nelle sue conclusioni ». [2] Das nun, was die *Autonomie* der Philosophie begründete gegenüber dem früheren Augustinismus, war die These des hl. Thomas, daß die ersten höchsten Prinzipien der Philosophie nicht von der Offenbarung abhängig wären [3], da ihre Leugnung, wie schon der Stagirite betont hatte, stets wieder ihre Bejahung involvieren müßte. Auch wäre es schwer einzusehen, wie wir wissenschaft-

eine philosophia separata zugeschrieben, die keinen inneren Einfluß der Offenbarung auf die Philosophie als Wissenschaft zugeben wollten. Das ist ein Unrecht !

[1] S. Th. I, 1, 2, 5.

[2] Intorno al significato del concetto di filosofia cristiana. Revista di Filosofia Neoscol. 25 (1933), S. 140.

[3] I 1, 6 ad 2.

lich von Offenbarung überhaupt reden könnten, wenn das Prinzip des Widerspruchs nicht absolute Geltung hätte.

Ob nun mit dieser thomistischen Lehre die Ansicht von P. Motte O. P., der die Autonomie der Philosophie von der Offenbarung abhängig machte [1], oder die Meinung Maritains, der auch für die ersten Prinzipien noch eine Glaubensstärkung wünscht [2], übereinstimme, darüber mag der Leser entscheiden. All diese Fragen rütteln an der Existenz und Nichtexistenz der Philosophie.

2. Ihre reine Rationalität ist für die Philosophie auch **zielsetzend.** Nie wird und kann die Philosophie verzichten, die letzten tiefsten Gründe des Seins als ihren Zweck zu erforschen — objectum formale quod —, aber im Rahmen ihrer Ordnung, d. h. der *natürlichen*, bloßen Vernunftforschung. Und wenn sie in dieser natürlichen Vernunftordnung bis zu Gott, der ersten Wirk-, Ziel-, Exemplarursache vorzudringen sucht, ist das ihr Recht und ihre Pflicht, wobei sie sich aber, wieder kraft ihres spezifischen Wesens, bewußt ist, daß sie aus sich mit der übernatürlichen Ordnung als solcher nichts zu tun hat. Es ist absolut unrichtig, wenn man deswegen, weil der Mensch in der bestehenden Heilsordnung, also in ordine supernaturali, die Anschauung Gottes zum letzten Ziele hat, die Anschauung Gottes zum *objectum adaequatum* der Philosophie macht. In der natürlich-philosophischen Ordnung fehlt ja gerade die « adaequatio » oder Proportion, weshalb Thomas sagt, alle Menschen streben natürlich ad beatitudinem als bonum perfectum, aber nicht natürlich zu dem, worin diese Glückseligkeit besteht, also nicht zur beatifica visio als solcher. [3] Hier gerade liegt ein Grundirrtum der sog. inhaltlichen christlichen Philosophie. Auch die *Unvollkommenheit* der Philosophie auf ihrem eigenen Gebiete berührt ihr Wesen ebensowenig, als die Unvollkommenheit der Mathematik ihre Wesenheit.

Hier sei der Ort, wo wir auf gewisse, schon angedeutete *Übertreibungen* eingehen, mit denen man den Wert der natürlichen Vernunft der alten und späteren Zeit herabzudrücken suchte, natürlich nur um die Notwendigkeit einer inhaltlich christlichen Philosophie zu beweisen. Die durchaus richtige Ansicht J. Maritains, daß es in unserer tatsächlichen Heilsordnung keine Naturordnung *ohne Über-*

[1] La philosophie chrétienne. Juvisy. S. 84 u. 95.

[2] Maritain in einem Brief an M. G. Rabeau, abgedruckt in der Philosophie chrétienne, Juvisy. S. 164.

[3] I-II q. 5, 8.

natur — keine natura pura — gibt [1], will doch nicht etwa sagen, daß es *überhaupt keine Naturordnung* mit eigenem Ziel und eigener Tätigkeit, also eigener Kenntnis und Wissenschaft gibt ? Das wäre schlimm ! Da hätte dann die Gnade faktisch die Naturordnung zerstört ! Abschätzig und niedrig wird von den Verteidigern der neuen « christlichen Philosophie » vor allem die *griechische* Philosophie eingewertet. Gilsons und Maritains [2] Behauptung, der sogar der radikale Historiker Bréhier zustimmt [3], wie wenn Aristoteles Gott nur als *ersten Beweger* gekannt hätte, ist historisch kaum haltbar, da er Gott sogar als *actus purus* aufgefaßt, eine Wesensbestimmung, die dem biblischen : « Ich bin, der ich bin », ganz verzweifelt ähnlich ist. [4] Vor allem geringschätzig hat man die alt-griechische Ethik, auch jene des Aristoteles, beurteilt. Man gestatte mir bescheidenst zu sagen, daß ich im ganzen ersten Mittelalter bis zum XIII. Saeculum keine wissenschaftlich-philosophische Sittenlehre gefunden, die an Ernst, Tiefe und Geschlossenheit der Nik. Ethik des Stagiriten könnte an die Seite gestellt werden. Albert und Thomas kannten sie gut ! Sogar das tiefsinnigste Werk des Stagiriten, die *Metaphysik*, hat man in den genannten Kreisen geringschätzig gewertet. Gilsons Satz, den der tapfere V. Romanelli, offenbar erstaunt, referiert [5] : « keine Metaphysik des reinen Seins ohne die biblische Offenbarung (des Ego sum, qui sum) und auch keine Metaphysik der Offenbarung ohne die griechische Philosophie », mag der Leser im Lichte des oben Gesagten beurteilen. Er beweist aber, welche Vermengung von Philosophie und Offenbarung gewisse Verteidiger der « christlichen Philosophie » vor Augen haben. O. Bauhofer entschuldigt die Schwäche der Metaphysik ohne Offenbarung mit der Bemerkung, daß sie eben eine *geschöpfliche* sei [6], während die Anhänger der philosophia perennis sonst meinten : die Metaphysik als solche hätte mit dem Existenziell-Veränderlichen nichts zu tun, sondern mit

[1] *Maritain*, « De la notion de philosophie chrétienne ». Rev. néo-scol. 34 (1932), S. 178 ff. Dasselbe Questions disp. Paris 1933, S. 70.

[2] Das. Rev. néo-scol. S. 165.

[3] Rev. de Métaph. et Morale, l. c., 142.

[4] Vgl. XI. Met. c. 7 (Did. II. 605-606. Das ganze Kapitel ist hoch interressant.

[5] « Pas de métaphysique de l'être pur, sans la révélation biblique, mais aussi sans la philosophie grecque pas de métaphysique issue de cette révélation ». *V. Romanelli*, Riv. di Fil. neo-scol., l. c. 141.

[6] Begriff und Aufgabe einer kath. Phil. in « Der kath. Gedanke », Jahrg. 6, Heft 4, S. 348.

den im göttlichen Sein verankerten unveränderlichen Wesenheiten! Hier muß ich leider nochmals zu meinem verehrten Mitbruder P. Motte zurückkehren. Er glaubt nicht, daß die Philosophie ohne Offenbarung ihren Gegenstand erreiche. Allerdings ist das *Sein* als solches, wie Aristoteles gelehrt, ihr Gegenstand, und hierin liegt ihre Würde und ihre Schwäche, « sa misère », denn während alle übrigen Wissenschaften ein ihnen proportioniertes Objekt besitzen, vermag die Philosophie, sollte offenbar heißen Metaphysik, als höchste Wissenschaft das Sein als Sein nicht zu erreichen [1], denn das substantielle Sein Gottes ist, wie der hl. Thomas lehrt, der philosophischen ratio unzugänglich. [2] Wohl aber ist es uns durch die Offenbarung zugänglich, sodaß die Philosophie ihre *Würde*, als höchste Weisheit, ja ihre *Autonomie* nur von der Offenbarung, also in einer « christlichen Philosophie erhält ». [3]

Hier sehen wir, wie Grenzpfähle herausgerissen werden und wie die theoretisch anfänglich garantierte Autonomie der Philosophie, praktisch wieder aufgehoben wird. Hätte Motte das Sein als Objekt der Metaphysik so tief erfaßt, wie Aristoteles, und insofern es alle Kategorien konstituiert, weil es formalissime in allem ist, wie Thomas sagt, dann hätte er die summa dignitas der Metaphysik als solcher in ihrer rein natürlichen Ordnung erkannt und wäre sogar rein philosophisch mittelst der Analogia proportionalitatis zu einer, wenn auch unvollkommenen, doch *substantiellen* Wesenserkenntnis Gottes gekommen, *was Thomas ausdrücklich* lehrt [4], der sogar gegenüber der bloß negativen Gotteserkenntnis des Maimonides die scharfsinnige Bemerkung macht, daß wir im gegebenen Falle auch das *Dasein Gottes* nicht zu beweisen vermöchten. [5] Welch herrliches Vernunftvertrauen beim großen Aquinaten im Gegensatze zu den Klageliedern über die misère unserer Vernunft! Wir segeln wieder in platonischen Wassern!

3. Die reine Rationalität der Philosophie gibt ihr weiter die **Einheit** in der Vielheit.

[1] La philosophie chrétienne, Juvisy, S. 88.

[2] Das. 84.

[3] Das. 84; 95.

[4] Verit. 2, 1; Pot. 7, 5. Die von Thomas formell gestellte Frage: ob unsere absoluten Attribute Gott *substantiell* — substantialiter — bezeichnen, beantwortet er kategorisch mit « ja », aber nur teilweise I 13 a. 2. In der von *Motte* zitierten Stelle I 12, 12 leugnet Thomas nur eine *vollkommene* Erkenntnis des Wesens Gottes oder daß wir Gott durch Schauen erkennen.

[5] Pot. 7, 5. Diese ganze Frage hab ich ausführlichst behandelt im *Wesen des Thomismus*, 2. Aufl., S. 424-444.

Ihrem *Materialobjekte* nach umfaßt die Philosophie, wie jede andere Wissenschaft, eine unzählbare Menge von Einzelproblemen, die wechselnd, bald sich vermehren, oder vermindern, die auch verschiedenen Disziplinen angehören können, deren aber kein einziges *innerlich-notwendig-konstituierenden Wert* besitzt, folglich auch nicht das *Wesen* der betreffenden Wissenschaft tangiert, oder modifiziert, die also formell indifferent sind. So ist es auch in der Philosophie. Das, was der unendlichen Vielheit der Probleme die Einheit gibt, daß sie *philosophische* sind, ist die reine Vernunftevidenz, durch die sie erkennbar sind, also das « objectum formale quo » der Philosophie, der spezifische Wesensgrund der Philosophie, der immer derselbe bleibt, gleichviel ob die Materialia sich änderen oder nicht, denn die Materialobjekte sind nicht ratione sui, sondern propter objectum formale.[1] Wenn daher Gilson, Maritain, Jolivet mit andern betonten, daß die christliche Offenbarung die Philosophie durch eine Menge von Problemen, z. B. über Creatio,. Person, Gott, Mensch und Welt bereichert hätten, so ist das sehr richtig. Aber insofern all diese Fragen, der bloßen Vernunft zugänglich, von der bloßen Vernunft bewiesen werden konnten und wurden, berührten sie das Wesen der Philosophie, als rein rationeller Wissenschaft gar nicht, d. h. sie waren eine bloß äußerliche, zufällige Stoffvermehrung, haben also auch keine irgendwie lehrinhaltlich neue Philosophie geschaffen.

4. Die gleiche reine Rationalität der Philosophie ist ebenfalls der tiefste Grund ihrer **Unterscheidung** von *Glaube* und *Theologie.* Im *Glauben* ist einzig leuchtendes Licht die Offenbarung der ersten göttlichen Wahrheit, deretwegen wir jeder Glaubenswahrheit die Zustimmung geben.[2] Dagegen ist in der *Philosophie* einzig leuchtendes Licht die natürliche Vernunft, und das Objekt jeder philosophischen Erkenntnis, daher etwas unmittelbar oder mittelbar in sich Evidentes.[3] Die sacra Theologia hat ein doppeltes Licht und doch wieder nur eines. Ihre wissenschaftlichen Prinzipien sind die Glaubensartikel, und insofern stützt sie sich in allem auf die Offenbarung.[4] Aus ihnen zieht der Theologe die wissenschaftlichen Schlüsse[5], und insofern bedarf er der Vernunft als eines zweiten Lichtes. Aber nur insofern schließt die Ver-

[1] I q. 1 a. 3.
[2] II-II q. 1 a. 1 ; I, 1, 1.
[3] II-II q. 1 a. 4.
[4] I 1, 7.
[5] I 1, 8.

nunft richtig, als das Offenbarungslicht in den Schlüssen weiterleuchtet, d. h. die Schlüsse in den Glaubensartikeln enthalten sind. Somit ist die virtuelle Offenbarung in der Theologie auch wieder einziges Licht.

5. Schlußendlich dürfen wir noch kurz beifügen, daß nur die reine Rationalität der Philosophie die **Harmonie** von Glaube und Wissen abzuklären im Stande ist, und das in doppeltem Sinne: negativ und positiv.

a) Negativ beruht nämlich die Harmonie von Glaube und Philosophie in ihrer Verschiedenheit, also *Unterscheidung*, und diese in ihrer respektiven Autonomie auf ihren selbsteigenen Gebieten. Durch ihre reine Rationalität und nur durch sie besitzt die Philosophie ihren rein rationellen *Erkenntnisursprung* — Abstraktion aus der Sinneswelt —, ihre rein *rationellen Prinzipien* — principia immediate per se evidentia —, ihre rein *rationelle Methode*. Die Geschichte des ersten Mittelalters beweist, daß die meisten wissenschaftlichen Konflikte von Glaube und Wissen auf den Mangel einer klaren Gebietsausscheidung, d. h. der resp. Autonomie zurückgingen. Daß es daneben auch noch Grenzkonflikte zwischen den Konklusionen und Resultaten zweier autonomen Wissenschaften geben kann, ist auch aus der Geschichte aller menschlichen Wissenschaften bekannt, ist aber sekundär. Daß in solchen Grenzkonflikten zwischen Philosophie und Offenbarung der Ausgleich zugunsten der Offenbarung ausfallen muß, wird zwar der Rationalist nie begreifen, weil er von der irrigen Voraussetzung ausgeht, daß es eine göttliche Offenbarung nicht geben kann, was auch vom rein philosophischen Standpunkte aus, die aristotelische Metaphysik vorausgesetzt, haltlos ist. [1]

b) Positive Harmonie. Allda, wo mehrere Dinge nur voneinander verschieden, aber nicht getrennt sind, müssen sie in einem Dritten positiv übereinkommen. Was ist hier in unserer Frage dieses Dritte? Das ist das *Wahre* — Verum —, denn was sowohl der Glaube, als die Theologie und die Philosophie gemeinsam zu ihrem Gegenstande haben, ist die Wahrheit. Sie kann sich nicht selbst widersprechen, denn dann würde sie sich selbst aufheben und zugleich müßte sie Gott, ihren einzigen Urheber, verleugnen. Im Kampfe für die christliche Philosophie hat P. Motte das der Philosophie und Offenbarung Gemein-

[1] Über die Einwände des Rationalismus gegen die Freiheit der Philosophie von Seite des Dogma schrieb viel Interessantes *Antonio Rosmini* in der Rivista Rosminiana 27 (1933) S. 161-184: « A proposito di Filosofia christiana ».

same, also die Harmonie, in die Totalität des realen Seins, « réalité intégrale » verlegt. [1] War das ein glücklicher Gedanke ? Ich glaube kaum. Das Realsein ist unterschiedslos Gegenstand der Offenbarung und Philosophie. Es müßte also logisch eine Harmonie mit Aufhebung des Unterschiedes von Philosophie und Offenbarung schaffen. Die Lösung der Frage ist eine ganz andere mit dem *Verum* als Gemeinsames. Thomas hat auch diesen Unterschied bewußt hervorgehoben. [2] Das Verum ist das Realsein insofern es erkennbar ist. Alles, was Offenbarung und Philosophie vermitteln ist Wahrheit, weil erkennbares Sein, und hierin liegt das Gemeinsame. Aber die Wahrheit der Philosophie ist *vernünftig erkennbar*, die der Offenbarung auf *Autorität* hin, also sub diversa ratione formali. Wer also die Harmonie in das « Wahre » verlegt, wahrt die Distinctio von Offenbarung und Philosophie und die Autonomie der letzteren, nicht aber wer sie in die « réalité intégrale » verlegt. Welche Bedeutung hat doch in diesen grundlegenden Fragen die angeblich bedeutungslose Verschiebung eines Ausdruckes !

Damit schließen wir diesen ersten Teil ab, nochmals betonend : *entweder ist die Philosophie als Wissenschaft* **reines Vernunftwissen,** *oder sie ist überhaupt nicht. Davon hängt ihre Existenz, ihr Wesen, ihr Ziel, ihre Einheit und Autonomie und ihr Eigensein ab.* Nach diesen grundlegenden Gedanken mag die Frage nach einer « christlichen Philosophie » ins Auge gefaßt werden !

II.

Es gibt keine lehrinhaltlich christliche Philosophie.

« Weltanschauung » und « Philosophie » sind für den *Christen* sicher nicht ein und dasselbe. Die Weltanschauung, sagen wir deutlicher die « Lebensanschauung », beschlägt ein weiteres Gebiet als die bloße Philosophie. Sie, die Weltanschauung, soll und muß den Christen orientieren über das natürliche und übernatürliche Wohl und Weh. Über den natürlichen Menschen orientiert ihn die bloße Vernunft, d. h. die wissenschaftliche Philosophie, soweit sie reicht. Über den übernatürlichen Menschen orientiert ihn die göttliche Offenbarung und mit und durch sie die sacra Theologia. Somit ist es richtig, daß es

[1] La phil. chrétienne, Juvisy, S. 77 ff.
[2] I q. 1 a. 1 ad 2.

für den Christen keine *Trennung* zwischen Philosophie und Offenbarung und folglich keine philosophia *separata* gibt. Aber ebenso richtig und unleugbar wahr ist es, daß, wer beide, philosophische und Offenbarungserkenntnis, nicht scharf und auf der ganzen Linie *unterscheidet*, sowohl den natürlichen als auch den übernatürlichen Menschen und damit den *ganzen* Menschen bedroht. Seltsames Geheimnis des wissenschaftlichen Menschen, daß er zumeist nicht im Stande war, den *ganzen* Menschen mit Wahrung der Rechtsgebiete der Teile und ihrer Tätigkeitsgebiete zu erfassen. Vielleicht liegt hierin, in diesem Mangel an denkerischem *Gleichgewichte*, eine der bittersten Folgen der Unordnung der Erbschuld, die uns getroffen. Jedenfalls bestätigen die einseitigen Systeme des Intellektualismus — Voluntarismus, Materialismus — Spiritualismus, Subjektivismus und Ultrarealismus, und die Theorien von der absoluten Staatsomnipotenz und auch der Fideismus und Rationalismus, die Tatsache, die wir berührten. Verschweigen wir nicht, daß es auch *Naturalismus* und *Supernaturalismus* gibt ; wir meinen mit letzterem, daß es auch eine einseitige, übertriebene Betonung der übernatürlichen Ordnung geben kann, und zwar in praktischer und theoretischer Beziehung.

Niemand, so bemerkten wir schon oben, bestreitet in unserem Lager jeden Einfluß der christlichen Offenbarung auf die Philosophie. Um das dreht sich die Frage gar nicht. Einen *äußeren* Einfluß — also extrinsece — geben alle zu, sei es durch materielle Stoffbereicherung, indem die Offenbarung den christlichen *Philosophen* zahlreiche neue Probleme, wie z. B. die Creatio als Gegenstand für eine reine Vernunftuntersuchung zur Aufgabe stellte, die sonst vielleicht nie philosophisch untersucht worden wären. Damit ist bereits auch schon ein mannigfach *persönlicher Einfluß* auf den Philosophierenden selbst, nicht zwar auf seine wissenschaftliche *Arbeitsmethode*, wohl aber auf seine psychische Arbeitseinstellung zugestanden. Aber alles das steht hier nicht in Frage. In Frage steht hier nur : ob *bloße Glaubenswahrheiten als solche*, oder *Schlußfolgerungen, die nur aus dem Glauben* erhältlich sind, zu *formell lehrinhaltlichen Einlagen der Philosophie als Wissenschaft* werden könnten und ihr somit einverleibt werden, um dann eben eine *inhaltlich* spezifisch « christliche Philosophie » zu begründen. Hier liegt der **springende Punkt** der Streitfrage. In diesem Sinne haben, wie früher gesagt, die Blondel, Gilson, Motte und Maritain, Sertillanges, Roland-Gosselin [1],

[1] Vgl. La philosophie chrétienne, Juvisy, 149 ff.

G. Rabeau [1] eine christliche Philosophie verteidigt. Unter den entschiedensten Gegnern dieser christlichen Philosophie erwähnen wir neben von Hertling und Ollé-Laprune, welche die Gefahr zuerst witterten, Mandonnet O. P., L. Noël, V. Romanelli, M. E. Baudin, Ramírez O. P., Penido, Masnovo.

Unbstrittener Führer im Kampfe für die christliche Philosophie im erwähnten Sinne ist der um den Thomismus viel verdiente Maritain, der in dem soeben erschienenen Buche « Science et Sagesse » nicht bloß Wertvolles über das Verhältnis der Philosophie und der exakten Wissenschaften bietet, sondern vor allem neuerdings für seine christliche Philosophie entschieden und teilweise « kriegerisch » eintritt. Maritains Verdienst ist es auch, wenn es eines ist, daß er früher schon [2] und jetzt neuerdings [3] die ganze Verteidigung der christlichen Philosophie auf eine zum allerwenigsten sehr geistreiche **Unterscheidung,** die nachher nicht bloß bei Gilson [4], B. de Solages [5], Bauhofer [6] und Chenu O. P., [7] sondern bei den meisten Parteigängern Maritains zur Plattform der Verteidigung wurde, aufbaute. Die Philosophie kann unter einem doppelten, verschiedenen Blickpunkte aufgefaßt werden :

a) In ihrer reinen **Natur,** « dans sa pure nature », ihrer reinen abstrakten Wesenheit, « pure essence abstraite », wie sie in sich ist, « ce qu'elle est en elle-même ». Als solche ist sie spezifiziert durch ein Objekt, das durch die Vernunft natürlich erkennbar ist, weswegen wir es hier mit dem *ordo specificationis* zu tun haben. Als solche hängt die Philosophie nur von der Vernunftevidenz und ihren Kriterien ab : « ne dépend que des évidences et des critères de la raison naturelle ». [8] Insofern hängt die Philosophie in keiner Weise von der Offenbarung ab, ist also nicht « christlich », d. h. sie ist bei Christen und Heiden dieselbe. [9]

[1] Ib. 154 ff.

[2] De la notion de philosophie chrétienne, Rev. néo-scol. 34 (1932), S. 160 ff. Questions disp. « De la philosophie chrétienne », 1933.

[3] Science et Sagesse (1935), S. 138.

[4] Le problème de la philosophie chrétienne, Vie intellect. t. XII (10. September 1931), S. 225 ff.

[5] Le problème de la philosophie chrétienne, Vie intellect. XXV (1933), S. 220.

[6] Begriff und Aufgabe einer kath. Philosophie, « Der kath. Gedanke », VI (1933), S. 352.

[7] La philosophie chrétienne, Juvisy (1933), S. 14.

[8] De la notion de philosophie chrétienne, Rev. néo-scol. 34 (1932), S. 160 ff. Das. Science et Sagesse, S. 138.

[9] Ib. Rev. néo-scol., S. 163.

b) Völlig anders steht es mit der Philosophie, wenn sie in ihrem *existenziellen* **Zustande** — état — betrachtet wird, das will sagen, insofern sie als wissenschaftlicher habitus in einem philosophierenden Subjekte entsteht, « se développe » und existiert, « existe ». Hier haben wir es mit ihrer *Verwirklichungsordnung* : « ordo exercitii » zu tun. Da ist unsere Naturschwäche, « la faiblesse de nature » mit im Spiel, zumal nach der Erbsünde. Hier bezieht der christliche Philosoph der Philosophie gegenüber eine ganz andere Stellung. Er ist und muß sich bewußt sein, daß er zur *Verwirklichung* seiner Philosophie, zumal als *Weisheit* per altissimas causas, d. h. der Metaphysik, der *göttlichen Offenbarung*, also des Glaubens bedarf. Und er bedarf derselben, wie Gilson, Motte und Maritain übereinstimmend bemerken, sowohl durch *subjektive Glaubensbestärkung :* « confortations subjectives », als auch *objektive Lehreinlagen* in seiner Philosophie als Wissenschaft, « apports objectifs ».[1] Auf dem Boden der *Ethik* springt diese Notwendigkeit besonders grell ins Auge. Denn auf dem Gebiete des praktischen Handelns gibt es nach der tatsächlichen Heilsordnung nur *ein* höchstes Ziel, zu dem konkret jede Handlung hinzielen muß, nämlich die Anschauung Gottes, die der bloßen Vernunft völlig unzugänglich ist.[2] Somit ist eine christliche Philosophie für den *übernatürlichen* und vor allem *gefallenen Menschen* absolut notwendig : « pratiquement indispensable »,[3] wie übrigens Thomas gelehrt haben soll. Somit bezeichnet die christliche Philosophie *nicht eine reine Wesenheit in sich*, sondern etwas *Komplexes*, *eine Wesenheit in ihrem existenziellen Zustande des Lebens.*[4]

Wir werden im Folgenden, vor allem, wenn auch in aller Bescheidenheit, diese grundlegende Unterscheidung, auf der die inhaltlich christliche Philosophie aufgebaut wurde, angreifen. Vielleicht können wir den Leser über das Problem noch allseitiger orientieren, wenn wir in 3 bestimmten Konklusionen betonen : daß wir jede spezifisch inhaltlich christliche Philosophie für widerspruchsvoll, in ihren Voraussetzungen für haltlos und dem Geiste des hl. Thomas zuwider betrachten.

[1] *Maritain*, Rev. néo-scol. 160 ff. ; Science et Sagesse, 138 ff. Aus *Gilson* und *Motte*, vgl. früher Gesagtes, S. 26-27.

[2] Rev. néo-scol. ib. 164.

[3] Science et Sagesse, 141.

[4] « L'expression de philosophie chrétienne désigne non pas une essence prise en elle-même, mais une complexe, une essence prise sous un état, sous des conditions d'exercice, d'existence et de vie ». Science et Sagesse, 140.

1. Jede inhaltlich spezifisch christliche Philosophie ist widerspruchsvoll.

Das sagen wir : weil Philosophie nach ihrer ratio formalis Annahme einer Wahrheit auf Grund bloßer Vernunftevidenz, christliche Offenbarungswahrheit aber, wieder nach ihrer ratio formalis, unmittelbar oder mittelbar Annahme einer Wahrheit auf bloße göttliche Autorität hin bedeutet. Beide stehen sich also wesenhaft, kontradiktorisch, gegenüber : als « Bloßevernunftwahrheit » und « Nichtbloßevernunftwahrheit ». Das hat Mandonnet ganz im Sinne des hl. Thomas den Verteidigern der spezifisch inhaltlich christlichen Philosophie in Juvisy ins Gesicht gesagt und es hat ihn niemand widerlegt. Auch möchte ich wissen, ob, da die Wesenheit einer Wissenschaft, also die ratio formalis, für dieselbe *zielsetzend*, *Einheit* gebend und *grenzsetzend* ist, ob es dann irgendwo, und in irgend einem *Zustande* Philosophie geben kann, wo es sich nicht um *bloße* Verstandeswahrheit handelt. Maritain hat für seine These den thomistischen Satz angerufen : die Potenzen werden spezifiziert vom Objekte.[1] Und Masnovo gegenüber, der den Einfluß der Offenbarung auf die Philosophie nur für *äußerlich* hielt, hat er betont, der Einfluß des *Objektes* sei ein innerlicher.[2] Wir fragen : welches Objekt ist spezifizierend und hat daher einen innerlichen Einfluß ? Offenbar nur das Formalobjekt, also hier das bloß *vernunftevidente*. Folglich kann das « Bloßgeoffenbarte » nicht die Rolle des Formalobjektes der Philosophie spielen, d. h. nicht einen *inneren* Einfluß ausüben, weil beide einander geradezu entgegengesetzt sind.

Aber die berühmte **Unterscheidung** zwischen Philosophie in ihrer *Natur* und ihrem existenziellen *Zustande ?* Hierin, in dieser Distinctio von Natur und existenziellem Zustande soll die Rettung für eine inhaltlich christliche Philosophie liegen ! Und man will als guter Thomist damit zugleich die Lösung des hl. Thomas, der als der erste Philosophie und Offenbarung scharf und formell unterschied, retten. Die Philosophie an sich, in ihrem rein abstrakten Begriffe, ist formellwesenhaft von Glaube und Theologie verschieden, so erklären unisono die Verteidiger der christlichen Philosophie und fühlen sich damit im Einklang mit Thomas. Es gibt keine « christliche » Vernunft, « il n'y a pas de raison chrétienne », erklärt Gilson feierlich.[3] Aber die

[1] Rev. néo-scol., l. c. 161.
[2] Science et Sagesse, 166.
[3] Le problème de la philosophie chrétienne, La Vie intellect. XII (1931), 226.

Philosophie, gefaßt in ihrem existenziellen Zustande, in ihrer Entwicklung und ihrem Sein im philosophierenden Subjekte, ist die Sache ganz anders. Da, erklärt derselbe Gilson, verschwindet jeder theoretische Gegensatz von Glaube und Philosophie: « la philosophie chrétienne, elle apparaît comme n'étant pas théoriquement contradictoire ».[1]

Ich gestehe, daß ich diese Unterscheidung, die in Thomas nirgends eine Unterlage hat und auf der dennoch die ganze inhaltlich christliche Philosophie aufgebaut wurde, nie verstanden habe. Und das aus verschiedenen Gründen.

1. Vorerst bedroht diese Auffassung die Realität der **Abstraktion.** Jede Wissenschaft ist abstraktives Wissen, oder sie ist überhaupt nicht, denn das Singuläre ist formell nie Gegenstand der Wissenschaft. Nun kann man die Philosophie abstraktiv in einem doppelten Sinne auffassen: in sich als *System* von abstraktiven Schlüssen, die auf Grund bloßer Vernunftprinzipien erschlossen wurden. Oder man kann sie auffassen, insofern sie im Philosophierenden abstraktiv je nach den verschiedenen Konklusionen erworben und entwickelt wird und daher in ihm zum habitus wird. Würde nun die Philosophie bei ihrer Entwicklung und ihrem Werden und Sein in den Subjekten nicht auf bloße Vernunftschlüsse abstellen, so würde die Abstraktion der Philosophie als System nicht mehr reell sein, weil sie auf einer Entwicklung und Erwerbung beruhte, die kein reines Vernunftwissen involvierte. So ergibt sich als Resultat: entweder ist philosophische Forschung auch in ihrer Entwicklung und Erwerbung, d. h. im *Existenzzustande* nur bloße Vernunfterkenntnis, verschieden und wesenhaft im Gegensatze zum Glauben und der Theologie, oder es gibt überhaupt keine Philosophie, auch nicht eine solche, die abstraktiv in sich von Glaube und Theologie formell unterschieden wäre.

Ist dem so, dann muß die Philosophie auch in der Existenzordnung, gemäß ihrer ratio formalis, reine Vernunfterkenntnis sein, verschieden von Glaube und Theologie. Folglich schließt sie auch in der Existenzordnung lehrinhaltliche Einlagen aus, Glaube und S. Theologia kontradiktorisch aus, d. h. eine *lehrinhaltliche christliche Philosophie ist und wäre widerspruchsvoll.*

2. Zum gleichen Resultate komme ich, wenn ich den **Existenzgedanken,** auf dem die lehrinhaltlich christliche Philosophie ganz und gar aufgebaut ist, in Betracht ziehe. Was die Anhänger der christ-

[1] Ib. 225-226.

lichen Philosophie über alles, und mit Recht, betonen, ist das, daß es in der tatsächlichen Heilsordnung eine bloße Naturordnung — natura pura — nicht gebe. Alles das liegt im Bereiche der Existenzordnung, denn die Übernatur ist nicht innerlich notwendig, sondern war faktisch ein Geschenk Gottes. Auch die Erbsünde, und darauf wird besonders gepocht, mit all ihren Schicksalsschlägen, liegt im Reiche der Existenzordnung. Somit ist es unleugbar, daß die ganze lehrinhaltlich christliche Philosophie in die Existenzordnung hineingehört, und das war eben der Grund, warum Maritain eine Philosophie in sich abstraktiv und eine andere im existenziellen Zustande — état — unterschied.

Nun gibt es in der aristotelisch-thomistischen Philosophie ein Grundaxiom : daß die Wesenheit, die ratio formalis eines Dinges nicht von der Existenzweise desselben abhängt, sondern im Gegenteil, die Existenz von der Wesenheit. Die Wesenheit bleibt an sich unveränderlich dieselbe ; sogar in der konkreten Ordnung im Wandel des Werdens ist das, was wird und vergeht, immer dasselbe: Sein ist immer Sein und nicht Nichtsein, Ursache immer Ursache und nicht Wirkung, das konkrete Werden immer Werden und nicht Nichtwerden. Die Wesenheit ist also unveränderlich dasselbe — universale-potentiale. Was aber Grund der Veränderung und Grund der verschiedenen Vollkommenheit der Teilnahme an der Wesenheit ist, das ist die *Existenz*, die daher in allem Geschöpflichen kontingent ist, und im Gegensatze zur Wesenheit ist. Sie berührt die Wesenheit gar nicht. Ein Krüppel ist Krüppel der Existenz nach und seine Unvollkommenheit berührt das Wesen des Menschen an sich gar nicht. Wer schlecht rechnet, oder ein Baumeister, der einen Bau irrig ausmeßt, ändert die mathematischen Gesetze und damit das Wesen der Mathematik gar nicht. Daraus ergeben sich hier für uns zwei wichtige Folgerungen. Nichts Existenzielles ändert das Wesen der Philosophie als Wissenschaft, sondern setzt dasselbe vielmehr schon voraus. Keine faktische Unvollkommenheit der Philosophie berührt ihre Wesenheit, sondern ihre Existenzweise, die das Wesen schon voraussetzt und von ihm gemessen wird. Und die zweite Folgerung : alles was dem Wesen der Philosophie erst ratione existentiae zukommt, ist dem Wesen derselben *zufällig*, d. h. es kommt ihm contingenter zu, auch wenn es in sich etwas absolut Unveränderliches ist, wie z. B. die göttliche Offenbarungswahrheit. Wenn somit die göttlichen Offenbarungswahrheiten der Philosophie nur ratione existentiae zukommen, wie die Verteidiger der christlichen

Philosophie alle zugeben, so verhalten sie sich zu dem Wesen « der Philosophie » wie « Zufälliges » zum « Notwendigen », wie « Kontingentes » zum Notwendigen. Somit wäre eine christliche Philosophie ihrer Natur nach, zugleich ein « necessarium » — « contingens », d. h. sie wäre ihrem Wesen nach innerlich *widerspruchsvoll*. Das « christlich » muß also außer der ratio formalis der Philosophie liegen, und wenn das, dann gibt es keine spezifisch lehrinhaltlich christliche Philosophie.

3. Das alles veranlaßt uns noch über den berühmten **Existenzialzustand** — état — der christlichen Philosophie speziell etwas zu sagen. Man hat sich in Juvisy fast den Kopf zerbrochen, wie man denn eigentlich die beiden Wörtchen : « philosophie » und « chrétienne » unter ein und denselben Hut bringen könnte. Man fühlte das Innerlich-Widerspruchsvolle des komplexen Ausdruckes. Daher schließlich das fast allgemeine Bekenntnis : « es ist ein hinkender Ausdruck » — expression boiteuse. Neuestens bedauert nun sogar Maritaine den Ausdruck und sagt von ihm : er gefällt mir gar nicht : « il ne m'enchante guère ». [1] Ist das nicht vielsagend ? Und seine Verlegenheit zeigt sich erst da, wo er dieses « Zwitterding » einer inhaltlich christlichen Philosophie erklären soll : die christliche Philosophie ist nicht eine Wesenheit in sich gefaßt, sondern ein komplexer Begriff, « un complexe », weil eine Wesenheit in ihrem existenziellen Zustande aufgefaßt. [2] Das Zwitterding dieser christlichen Philosophie, die spezifisch zugleich aus Vernunftwahrheiten und Nichtvernunftwahrheiten bestehen soll, wird hier in dem « complexe » gut angedeutet, denn nach der Logik umfängt ein komplexer Begriff, wie z. B. vir bonus, immer zwei Wesenheiten, die an sich einander nichts angehen. Und das Zwitterwesen fällt in unserem Falle noch um so greller ins Auge, weil Bloßevernunfterkenntnis und Nichtbloßevernunfterkenntnis, trotzdem sie *gegensätzlich* sind, zu einer Wesenheit verbunden werden sollten !

2. Irrige Voraussetzungen.

Man hat, um die Existenz einer lehrinhaltlich christlichen Philosophie zu erhärten, drei Wege eingeschlagen, die alle drei unseres Erachtens unrichtig sind. Man hat die Resultate der Philosophie, sowohl der alten als der späteren in ihrem Fortschritte ungebührlich

[1] Science et Sagesse, 136.

[2] « L'expression de philosophie chrétienne désigne non pas une essence en elle-même, mais un complexe : une essence prise sous un état, sous des conditions d'exercice, d'existence et de vie ». Science et Sagesse, 140.

herabgedrückt. Davon haben wir schon früher gesprochen. Man hat geschichtlich nachweisen wollen, so Gilson, welchen Einfluß die Offenbarung auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie gehabt hat, ohne aber zu präzisieren, ob der Einfluß tatsächlich ein formell *lehrinhaltlicher*, d. h. ein doktrinär innerlicher gewesen sei. Vielleicht hätte der Beweis für diese These erbracht werden können. Und wenn auch, dann fragen wir auch da : ändern Irrwege im philosophischen Betriebe das Wesen der Philosophie selbst ? Endlich hat man, drittens, der Philosophie *überspannte Aufgaben* gestellt, die sie an sich nichts angingen. Wir wollen genauer sagen : man ist bei der Begründung der christlichen Philosophie von einer Mehrzahl von Voraussetzungen ausgegangen, die unseres Erachtens irrig sind. Wir möchten hier einige dieser Grundvoraussetzungen, die unter einander im kausalen Zusammenhange stehen, genauer ins Auge fassen.

1. Die christliche Philosophie, so lautet eine erste Voraussetzung, ist eine absolute **Bedürfnisfrage.** Ohne daß die Philosophie, d. h. die reine Vernunftforschung, Offenbarungswahrheiten in ihren Bereich hineinzieht, ist sie ohnmächtig im derzeitigen Zustande des Menschen ihr eigenes Ziel zu erreichen. Gerade die Metaphysik, die höchste aller philosophischen Wissenschaften, bedarf zur Erkenntnis des Seins, ihres eigentümlichen Objektes, der Offenbarung als des *entscheidenden Lichtes*, sagen uns Gilson, Motte [1], Maritain [2] übereinstimmend. Die ganze Tragweite dieser These kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir bedenken, daß in der Erkenntnis des *Seins* als Sein der Primat der Philosophie als Weisheit per altissimas causas liegt und von ihr alle Beweisprinzipien abhangen. Die ganze Not und Armseligkeit der Philosophie hat Maritain vor allem mit der These zu erweisen gesucht, daß die philosophische Ethik ohnmächtig wäre, ihr adaequates Objekt von sich aus allein zu erkennen. [3] Also ist eine christliche Philosophie absolut notwendig. Übrigens drängt die Philosophie selbst zu dieser besseren Erkenntnis hin, indem zwischen ihr und der Offenbarung eine innere Hinordnung, « relatio intrinseca » besteht. [4] Nach anderen ist dieses soeben betonte Bedürfnis noch brennender, wenn wir unsere

[1] Vgl. S. 26-27.

[2] Vgl. Brief *Maritains* an Rabeau, in La philosophie chrétienne, Juvisy, S. 163-64 ; ferner *Maritain*, Science et Sagesse, 174.

[3] Science et Sagesse, 288 ff. De la notion de philosophie chrétienne, Rev. néo-scol. (1932), 178.

[4] Das. Rev. néo-scol., 172-73.

« säkularisierende » Zeit in Betracht ziehen, welche für die heutige Propaganda anderes verlangt als jene der Hochscholastik und des Aquinaten.[1] Es handelt sich also hier angeblich um ein *außerordentlich dringendes Bedürfnis, infolge des absoluten Versagens der Philosophie selbst.*

Man kann bei diesen Gedankengängen an Verschiedenes denken. Jedenfalls auch daran, daß die erste, vornehmste Propaganda jene der Wahrheit ist und daß es sehr fraglich ist, ob unsere Philosophie mit einem Zwitterobjekt von reiner Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheiten mehr propagandistische Zugkraft besäße. Daß die Philosophie einen unsterblichen Zug zu noch besserer Erkenntnis besitzt, ist Stammgut der Vernunft, daß sie als solche eine *relatio intrinseca* zur *Offenbarung* habe, wird niemand beweisen, denn die potentia obedientialis begründet nur die Widerspruchslosigkeit mit einer bereits gegebenen göttlichen Offenbarung. Auch bemerken wir hier neuerdings, daß die Unvollkommenheit das Wesen einer Wissenschaft nicht tangiert. Gewiß ist es auch, daß die Philosophie nicht all der Erwartung entsprochen hat, die man stellen kann. Bei welcher Wissenschaft ist das nicht der Fall ? Etwas anderes aber ist uns ebenfalls klar : daß die oben berichtete Schwäche der Philosophie eine *maßlose Übertreibung* ist. Und wir finden den Grund und die Ursache in einer weiteren irrigen

2. Voraussetzung : Man hat der Philosophie als solcher ein absolut **falsches Ziel** gesetzt, ein *übernatürliches*, das sie selbstverständlich nie erreichen kann. Die rein natürliche Erkenntnis und damit die ganze Philosophie, auch wenn sie nach den letzten Gründen forscht, kann als solche nur ein *natürliches Ziel* haben, sonst fehlt jede Proportion. Damit steht und fällt sie. Wie soll jemand von rein rationellen Prinzipien ausgehend und rein rationell fortschreitend, zu anderen Resultaten kommen als rationellen ?

Die Verteidiger « christlicher Philosophie » haben ihr aber als solcher, bald verblümt, bald offen, ein *übernatürliches Ziel* gesetzt, das sie eoipso nie erreichen kann, und daher der Jammer über die Unzulänglichkeit der reinen Philosophie.

Diese Tendenz offenbart sich schon bei der Beurteilung der *Metaphysik*, die man im Gegensatze zu Thomas, soweit als möglich,

[1] *Bauhofer*, Idee und Gestalt kath. Wissenschaft, in « Der kath. Gedanke » (1933), S. 132-33.

von den übrigen philosophischen Disziplinen scheidet [1], um sie schließlich in den übernatürlichen Lichtraum zu verschieben. Faktisch beraubt man auf Grund zweier Glaubenslehren : der Offenbarungstatsache und des Sündenfalles, die Philosophie ihrer ersten eigenständigen Prinzipien, auf die Thomas die Autonomie aufgebaut hat, und macht ihren Weisheitscharakter und ihre endgültige Sicherheit nach alter platonischer Methode eines Heinrich von Gent und anderer von der Offenbarung abhängig. Zwar setzt man spekulative Philosophie und S. Theologia nicht in das Verhältnis einer eigentlichen subalternatio, sondern nur einer « infrapositio » [2]. Aber wie man diese Oberhoheit auffaßt, leuchtet ein, wenn man vernimmt, daß in dieser christlichen Philosophie die Gegenstände der Metaphysik ganz von dem höheren und *entscheidenden* — désisive — Glaubenslichte *durchtränkt* werden — qui imbibe les objets du métaphysicien —, das sie belehrt, wo das *Glück* liegt. [3] Der Hinweis auf die Anschauung Gottes, das übernatürliche Ziel des Menschen, als Ziel der Philosophie, ist hinreichend klar. Alles das erhält dann noch eine offene und formelle Bestätigung in Maritains Auffassung der *philosophischen Ethik*. Unermüdlich und mit allem erdenklichen Scharfsinn ist Maritain bemüht nachzuweisen, daß das einzige wahre *adaequate Objekt* und Ziel des menschlichen Handelns im gefallenen Zustande nur das übernatürliche Ziel — fin surnaturelle — d. h. die Anschauung Gottes — vision de Dieu — ist. Eine bloß natürliche Ethik wäre nur im reinen Naturzustande des Menschen, also ohne Übernatur, möglich gewesen, der ja gar nicht existiert. [4] Es ist daher auch durchaus logisch, wenn Maritain behauptet, daß dieses Ethikziel ohne Gnade, ohne theologische Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes absolut unerreichbar ist [5], und daß daher diese Ethik als eine subalternierte Disziplin der S. Theologia angesehen werden muß, da sie der theologischen Prinzipien zu ihrer Vollendung — completive bedarf, wenngleich die Vernunft ihrer-

[1] Science et Sagesse, 171-172.

[2] Ib. 173 ff.

[3] « Tout ce que la métaphysique doit ainsi à la théologie, il serait trop long d'analyser ici : c'est d'abord une attraction dans une intellectualité supérieure qui *imbibe* les objets du métaphysicien d'une lumière *décisive*, et lui fait dire, s'il connait son bonheur : et nox illuminatio mea in deliciis meis ; et c'est aussi un incomparable accroissement objectif concernant la connaissance naturelle de Dieu ». Ib. 174.

[4] Science et Sagesse, 185.

[5] Ib. 272-73.

seits « originative », wurzelhaft nach ihrer Art mitarbeitet.[1] Somit kann nur eine « christliche Philosophie », welche Glaubenseinlagen mitheranzieht, die Frage vom Ziele der philosophischen Ethik lösen, da ihr Ziel übernatürlich ist.[2]

Es ist also wahr, was wir oben behaupteten : man hat, um die angebliche *Ohnmacht* der reinen Vernunftforschung zu begründen, ihr ein absolut *falsches Ziel*, das übernatürliche, gesteckt. Eine natürliche Erkenntnis kann doch nur ein natürliches Objekt und Ziel haben. Aber fragen wir, wie kam man auf diesen Irrweg ?

3. Darüber orientiert uns die dritte irrige Voraussetzung. Sie liegt unseres Erachtens in einer ungebührlichen **Geringschätzung der natürlichen Ordnung**.[3] Dabei spielen auch Zweideutigkeiten eine Rolle. Schon der obige Satz : eine reine Ethik — ethica pura — wäre nur mit einem reinen Naturzustand — natura pura — möglich, ist zweideutig. Es gibt im Christentum keine natürliche Ethik ohne übernatürliche, das ist wahr. Es gibt im Christentum keine rein natürliche Ethik ohne und neben der übernatürlichen, das ist unrichtig. Wäre der letztere Satz wahr, dann gäbe es im Christentum keine bloß natürlich guten Werke und natürlichen Tugenden. Die subjektive Pflicht des Christen, in concreto alle freien Handlungen zum übernatürlichen Ziele hinzuleiten, annuliert die Pflicht, natürlich richtig zu handeln, nicht, sondern setzt letzteres sogar voraus und selbst beim Christen kann es natürliche Handlungen geben, die an sich, ohne übernatürlich zu sein, gut sind.

Das Natürliche hat somit auch im Christentum Wert, sogar grundlegenden, weil die Übernatur auf das Natürliche aufbaut und dasselbe, wahrend, vervollkommnet. Die übernatürliche Ordnung mit ihrem übernatürlich letzten Ziele hebt somit die natürliche mit ihrem eigenen Ziel nicht auf und im ganzen Aufbau, wenn er organisch gefaßt wird, hat jede Stufe des guten Handelns die ihr eigene Vollkommenheit. Man bedenke, welche Bedeutung in der Naturordnung die Erfüllung des *Naturgesetzes*, auf dem Ehe, Familie und Staat ruhen, besitzt. Nicht umsonst hat A. M. Weiß, der doch sicher den Wert der Übernatur kannte, in seinen ältesten Tagen oft warnend gesagt : es ist ebenso schlimm, die Natur zu unterschätzen als die Übernatur ; das gilt sowohl für die Erkenntnisordnung als auch Tätigkeitsordnung.

[1] Ib. 186.
[2] Ib. 186.
[3] Auf diese Geringschätzung hat P. Deman mit Recht hingewiesen, Rev. des sciences philos. et théol. 33 (1934), S. 271 ff.

Warum dachten nun die Verteidiger der christlichen Philosophie, weder in speculativis noch in practicis, an das angestammte bloß *natürliche Ziel* der Philosophie, das ihr als bloßer Vernunftforschung proportioniert wäre ? Haben sie es überhaupt geleugnet ? Das nicht, denn sie machen Anspielungen darauf. Aber *man steht der ganzen bloßen Naturordnung skeptisch gegenüber* und mit größter *Geringschätzung.* Wer als reiner Philosoph, « pur philosophe », an die Welt herantritt, wird alles untereinander werfen, « saccagera tout ». [1] Eine rein natürliche Weisheit gibt es im gefallenen Menschenzustand gar nicht. [2] Auf eine rein vernünftige metaphysische Weisheit pochen ist gleichbedeutend damit, daß man sich bei ihr nicht aufhalte und unbefriedigt bleibe. [3] Die ganze Wertlosigkeit der rein natürlichen Ordnung findet im folgenden Satze ihren schärfsten und absolutesten Ausdruck : es gibt in der christlichen Lebensordnung überhaupt *keine Vollkommenheit,* die nicht übernatürlich wäre : « Dans l'état de nature déchue et rachetée, il n'y a pour la vie humaine de perfection que surnaturelle ». [4] Wir werden diese Behauptung nicht extrem ausbeuten, etwa bis zur Leugnung jedes Eigenwertes der natürlichen Ordnung und ihrer Tätigkeit, denn wenn die natürliche Ordnung in ihrem Rahmen keine Vollkommenheit zu leisten vermöchte, käme das ihrer Leugnung gleich, was Maritain kaum im Auge gehabt haben dürfte wie andere Stellen dartun [5], und das wäre zugleich eine unkatholische Lehre. Aber in jedem Falle spricht aus diesen Ausführungen die denkbar tiefste Geringschätzung der natürlichen Ordnung und ihres Wertes. Andere Vertreter der christlichen Philosophie reden vom Verhältnis der Natur und Übernatur im Existenzialzustande wie von einem gegenseitigen *Verschlungenwerden,* « emboîtement » [6], offenbar die glänzendste *Vermengung* von Glaube und Wissen.

Fassen wir das Gesagte noch kurz zusammen. Der ganze Beweis für die Existenz einer christlichen Philosophie ruht auf ihrer absoluten

[1] Science et Sagesse, 211.

[2] Das. 157.

[3] « Affirmer la naturalité de la sagesse métaphysique, est affirmer du même coup que l'âme ne doit pas s'y installer. Si la philosophie est une connaissance d'ordre naturel, c'est une raison justement pour n'être pas *satisfait* d'elle ». Ib. 157.

[4] Ib. 158.

[5] Ib. 268 ff.

[6] So *Bruno de Solages,* « Le problème de la philosophie chrétienne ». Vie intellect. XXV (1933), S. 224. Ebenfalls *Motte,* « La philosophie chrétienne », Juvisy, S. 79.

Notwendigkeit. Diese ihrerseits ruht auf der absoluten *Ohnmacht* der rein naürlichen Philosophie und diese auf dem falschen *übernatürlichen Ziele,* das man an Stelle des ihr angestammten natürlichen Zieles gesetzt hat und dieses letztere hat man ignoriert aus übertriebener *Geringschätzung* der natürlichen Ordnung überhaupt. Infolge dieser falschen Voraussetzungen ist der Beweis für die Existenz einer christlichen Philosophie überhaupt hinfällig.

Man kann übrigens über die Konstruktion dieser christlichen Philosophie, die in sich ein Zwitterding ist und bleibt, noch mehr deswegen erstaunt sein, weil wir als Christen und zwar in der Existenzordnung *ohne sie* alles und zwar alles harmonisch haben, was uns über die Weltanschauung als Ganzes orientiert, den *Glauben,* die *Theologie* und die *Philosophie* als rein rationelle Forschung. Und auch das hätten die Gründer der sog. christlichen Philosophie nicht ignorieren dürfen, daß wir *tatsächlich* eine reinphilosophische Synthese besitzen, die, dem natürlich höchsten Ziele entsprechend, die Rechte der Vernunft und Offenbarung wahrend, wenn sie auch nicht vollkommen ist, denn das ist keine menschliche Wissenschaft, dennoch den Bedürfnissen und Forderungen des Geistes und Lebens weit besser und klarer entspricht, als der « Mischmasch » der lehrinhaltlich christlichen Philosophie !

3. Thomas und die lehrinhaltlich christliche Philosophie.

Daß Thomas von Aquin auch von den Verteidigern der christlichen Philosophie angerufen wird, ist ja selbstverständlich. Es wird ja so vieles, wie schon Mandonnet Gilson gegenüber in Juvisy andeutete, aus ihm bewiesen, was sich nicht in ihm findet. Auch ist es selbstverständlich, daß auch bei ihm, wie Bernard Jansen S. J. richtig bemerkte [1], der reine Naturzustand des Menschen nur eine reine Abstraktion war, dem nie eine Tatsache entsprach. Das Problem : inwieweit Maritains Ausführungen über die sog. christliche *Moralphilosophie* mit dem Aquinaten übereinstimmen, ist bereits zur akuten Streitfrage zwischen dem Autor und Ramírez geworden und wir überlassen hier das Wort dem in scientia perito. Uns interessiert hier nur die allgemeinere Frage : *ob wenigstens die Grundlinien der lehrinhaltlich christlichen Philosophie in Thomas von Aquin tatsächlich vorhanden seien.*

[1] Christliche Philosophie, in « Stimmen der Zeit », B. 128 (Januar 1935), S. 238.

Jene Grundlinien der lehrinhaltlich christlichen Philosophie laufen alle in der *berühmten distinctio* zwischen Philosophie in ihrer absolut abstraktiven Wesenheit und Philosophie in ihrem existenziellen Zustande zusammen. Alle Anhänger, soweit ich sie kontrollieren konnte, stimmen Maritain zu, daß Thomas unter dem ersteren Blickpunkte Philosophie und göttliche Offenbarung scharf unterschied und sie formell für unvereinbar hielt. Aber im Daseinszustande, wie der Mensch faktisch ist und die Erkenntnisse sich erwirbt, soll die menschliche Vernunft allein ohne Glaubenseinlagen ohnmächtig sein, zu einer Synthese per altissimas causas zu gelangen.

Wir sind geneigt anzunehmen : die obige Unterscheidung sei Thomas *fremd*, indem er die Philosophie überhaupt nur in ihrem *existenziellen* Zustande in Betracht zog und ihr in diesem Zustande jene scharfe Unterscheidung von der Offenbarung und damit ihre Eigenständigkeit und Autonomie zuschrieb.

Vor der Beweisführung sei uns eine wichtige Vorbemerkung gestattet. Bei Thomas ist die Philosophie mit ihren Disziplinen ein *Einheitlich-Ganzes*, unter der Metaphysik als Königin. Die Bemerkung J. Maritains : « On sait, que selon saint Thomas d'Aquin, il n'y a pas *une* philosophie, mais plusieurs sciences philosophiques spécifiquement distinctes »[1], ist durchsichtig, aber unrichtig. « Durchsichtig », um damit um so leichter die Metaphysik von den anderen philosophischen Teilen losgetrennt in die Lichtsphäre des Glaubens hineinzubringen, wie es faktisch von den Verteidigern der christlichen Philosophie geschehen ist — divide et impera ! « Unrichtig » ist die Behauptung, weil Thomas ausdrücklich von der Philosophie als « Ganzem » redet und sie als Ganzes : « philosophia totalis » in spekulative und praktische einteilt.[2]

Zum Beweise unserer Ansicht werden wir nur eine *einzige* Frage aus Thomas herausgreifen, die aber an 4 verschiedenen Orten : S. Th. I q. 1 a. 1 ; II-II q. 2 a. 4 ; I. C. G. a. 4 ; de Boeth. in Trinitate q. 3 a. 1 zusammenhängend dargestellt, ex professo das Verhältnis der Offenbarung und Philosophie in der *Existenzialordnung* beschlägt.[3] Es ist

[1] Science et Sagesse, 172 r.

[2] In lib. Boëth. De Trinitate q. 5 a. 1 ad 4. Auch anderwärts ist von der Philosophie als Ganzem die Rede, so wenn er sagt : « philosophiae est de omnibus entibus considerare » (ib. a. 3).

[3] Die Überschriften der 4 Stellen lauten : S. Th. 1 q. 1 a. 1 : « Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi » ; I. C. G.

die berühmte Entscheidung des Aquinaten, die auch im Vaticanum ein Echo gefunden, *über die Notwendigkeit des Glaubens in der natürlichen Erkenntnisordnung,* da ohne den Glauben nur *wenige, nach langer Zeit* und meist *nicht ohne Irrtum,* die für das glückliche Leben notwendigen Wahrheiten zu erkennen vermöchten. Die Frage ist um so interessanter, als gerade diese Entscheidung des hl. Thomas von den Vertretern der christlichen Philosophie zu ihren Gunsten ausgebeutet wurde. Wir hoffen hier 2 Sätze zu beweisen: erstens: *Thomas spricht hier von der Existenzialphilosophie;* zweitens: *er unterscheidet auch in der Existenzialordnung scharf Offenbarung und Philosophie und hält eine bloß rationelle, vom Glauben verschiedene Philosophie für möglich.*

a) Der Nachweis, daß Thomas in allen vier Stellen von der Philosophie in ihrer *Existenzialordnung* spricht, ist leicht erbringbar. Redet er doch von den *verschiedenen Menschen,* wie sie die Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten mit allen möglichen *Schwierigkeiten,* die rein natürliche Wahrheit, zumal die Gotteserkenntnis, die höchste metaphysische Wahrheit, « summum gradum » der Philosophie erwerben, die alle anderen Teile der Philosophie umschließt.[1] Redet er ja da von der « *langen Zeit* » und von den « *Wenigen* », « pauci », die infolge der *Durchschnittsanlage* und infolge der *täglichen Brotsorgen,* der *Leidenschaften,* der bekannten Geistesträgheit — pigritia —, der *häufigen Irrtümer* und der *Schwierigkeit* der Probleme kaum ohne Glauben zur notwendigen Kenntnis der natürlichen Lebensfragen kommen könnten. In Boëth. de Trinitate, q. 3 a. 1 spricht er sogar ausdrücklich vom Menschen im Zusammenleben mit anderen, « in convictu hominum » und « statu viae ». Er nimmt also den Menschen so, wie er existiert, leibt und lebt, mitsamt der Erbsünde. Endlich geben selbst die Kämpfer für die lehrinhaltliche christliche Philosophie zu, daß da bei Thomas von der Existenzialphilosophie die Rede ist, da sie gerade die Stellen für ihre Auffassung anrufen.

Man erlaube mir hier eine Zwischenbemerkung. Der Umstand, daß Thomas schon im ersten Artikel der Summa Theologica die Philosophie nur im existenziellen Sinne genommen, ist mir ein triftiger Beweis, daß er den Gegensatz von *Philosophie abstraktiv* in sich

c. 4: « Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur ». II-II q. 2 a. 4: « Utrum credere ea, quae ratione naturali probari possunt, sit necessarium »; in Boëth., De Trinitate q. 3 a. 1: « Utrum humano generi fides sit necessaria ».

[1] I. C. G. 4; De *Boeth.*, in Trinitate q. 3 a. 1.

betrachtet und in statu = Existenzialordnung, überhaupt nicht gekannt hat.

b) Wie verhält sich nun die thomistische Existenzialphilosophie zur Existenzialphilosophie, die sich « christliche » nennt ?

Die « christliche Philosophie » ist « Philosophie » und « christlich », weil in der Existenzialordnung der formelle Unterschied und Gegensatz von bloßer Vernunftforschung und Offenbarung aufhört und beide zu *einer* komplexen, spezifischen Wesenheit werden. Und das ist absolut notwendig, weil die bloße Vernunft, so wie sie existenziell ist, ohne die Offenbarung weder das Sein als Gegenstand der Metaphysik, noch Gott als höchstes Objekt der Metaphysik zu erkennen vermag, also ohne Glauben auf den Ehrentitel der Weisheit per altissimas causas verzichten müßte. Absolut unerreichbar ist für die bloße Vernunft auch das höchste Ziel der Moralphilosophie, die Anschauung Gottes.

Wir haben hier nur resümiert, was früher eingehender ausgeführt wurde und stellen jetzt die Frage : stimmt diese « christliche » Existenzialphilosophie mit der Existenzialphilosophie des hl. Thomas überein ? Wir antworten mit « nein » und wollen das Punkt für Punkt begründen.

1. Thomas betont in allen vier Stellen, in denen er sicher von der Existenzialphilosophie spricht mit besonderer Schärfe den **formellen Unterschied** und begrifflichen Gegensatz von Philosophie als Vernunftwissen und der göttlich geoffenbarten Wahrheit aus. Philosophische Wahrheiten sind nur die, die durch die natürliche Vernunft bewiesen werden können, « quae naturali ratione probari possunt » im Gegensatze zu den « credenda », die auf Gottes Autorität hin angenommen werden (II-II 2, 4). Die ersteren vermitteln eine Gotteserkenntnis, die natürlich erworben ist im Gegensatze zu dem nur Geglaubten. Sie sind « divina naturaliter cognita », I. C. G. 4. Im Kommentar zu Boëthius (III 1) setzt Thomas sogar zwei Klassen von Wahrheiten zueinander in Gegensatz. Die einen sind die philosophischen, oder jene, welche hier auf Erden der Vernunft durchaus zugänglich sind : « ad quorum quaedam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viae ». Andere Wahrheiten, wie Trinität, sind der Vernunft hier auf Erden unzugänglich : « Quaedam vero divinorum sunt, ad quae plene cognoscenda nullatennus ratio humana sufficit ». [1]

[1] Die gleiche Klassenunterscheidung haben wir auch IV. C. G. c. 1. wo auch offenkundig von der Existenzialphilosophie die Rede ist und wo der Katalog der Glaubenswahrheiten noch vollständiger ist.

Den gleich scharf pointierten Gegensatz zwischen bloßem Vernunftwissen, d. h. Philosophie und Offenbarung, haben wir auch in der Theol. Summa I 1, 1, also an der Spitze des gewaltigen Werkes. Und es ist typisch, daß er da (ad 2) noch besonders den Unterschied zwischen *sacra Theologia* und *Naturtheologie* markiert und ihn auf ihre verschiedene ratio formalis — Vernunftlicht und Offenbarungslicht — zurückführt.

Bei Thomas finden wir also in seiner Existenzialphilosophie keine Spur von der Unterdrückung der Formaldistinctio von Philosophie und Offenbarung, keine Spur von einer Lehrverschmelzung beider zu einer komplexen philosophischen Wesenheit, wie die Vertreter der sog. christlichen Philosophie sich dieselbe gedacht haben. Der Gegensatz der beiden Auffassungen ist klaffend. Es war daher auch logisch, wenn Thomas unmittelbar nachher (I 1, 5) die beatifica visio als höchstes Ziel aller sittlichen Tätigkeiten einfach der sacra Theologia einverleibte und nicht an die Spitze einer sog. christlichen Philosophie stellte. Auch da wieder ein weiterer Gegensatz zwischen Thomas und Maritain.

2. Nach Thomas ist die Ohnmacht der existenziellen bloßen Vernunft den natürlichen Lebensfragen gegenüber nur eine **relative.** Das läßt sich aus den gleichen vier Quellen unzweifelhaft nachweisen. Das läßt sich nachweisen aus den *Thesen*, die der Aquinate über die Notwendigkeit der Offenbarung für die natürliche Ordnung aufstellt. So, wenn er I. C. G. 4 die Überschrift stellt: « Quod divina naturaliter cognita, convenienter hominibus credenda proponuntur ». Wieder, wenn er II-II 2, 4 die Frage stellt, ob es konvenient sei, daß das, was durch die Vernunft beweisbar ist, zugleich Gegenstand des Glaubens sei: « Utrum credere ea, quae ratione naturali *probari* possunt, sit necessarium ». Wieder in Boëth. III 1, wenn er frägt, ob dem *Menschengeschlechte* der Glaube notwendig sei: « Utrum humano generi fides sit necessaria ». Überall hier Wahrheiten, die auch im Existenzialzustande durch die bloße Vernunft erkenn- und beweisbar sind. Der relative Charakter der These ist auch nachweisbar aus den *Gründen*, die für dieselbe angeführt werden. Nur « Wenige » — pauci —, also die große Masse nicht — sind im Stande, zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes, die in der natürlichen Ordnung das Höchste darstellt, durch die bloße Vernunft ohne Glauben zu gelangen, und das, wegen der mangelnden Geistesanlage vieler, wegen den Lebenssorgen und Leidenschaften. Und schließlich, da die rationelle Erkenntnis

all jener natürlichen Wahrheiten lange Zeit verlangt und meist « plerumque » auch noch Irrtümer sich beimischen, und die Tiefe der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis, des höchsten metaphysischen Problems, sozusagen alle natürlichen Disziplinen voraussetzt, ist der Glaube auch von diesem Standpunkte aus für die natürliche Ordnung notwendig.

Unbestreitbar trägt die ganze Argumentation den Charakter des *Relativen*. Der Sinn ist getreulich der : das ganze Menschengeschlecht — Wenige ausgenommen — kann wegen den Tagessorgen und Lebensleidenschaften, mit seiner Durchschnittsbegabung keine rein natürliche wissenschaftliche Erkenntnis der höchsten metaphysischen Wahrheiten sich erwerben und bedarf daher auch für die natürliche Ordnung des Glaubens. Ist das nicht alles selbstverständlich ? Wer das leugnete, müßte fürwahr annehmen, daß alle Menschen Philosophen im wissenschaftlichen Sinne seien. Ist deswegen im Existenzialzustande eine Philosophie als natürliche Weisheit, d. h. scientia per altissimas causas ohne Glaube unmöglich ? Hören wir weiter, was Thomas in den gleichen Quellen sagt :

3. Thomas betont ausdrücklich die **Möglichkeit** und den **Bestand** einer rein rationellen wissenschaftlichen *Weisheit* in der Existenzordnung!

Man ist anfänglich fast wie betäubt, wenn man aus dem Lager der neuen christlichen Philosophie die Behauptung hört : Thomas wäre nicht von der Möglichkeit und dem Bestande einer rein rationellen Metahpysik als Weisheit per altissimas causas in ordine naturali überzeugt gewesen. Man denkt dabei erstaunt an die rein rationellen Beweise für das *Dasein Gottes*, die ebenso sicher der Existenzialordnung entnommen sind, als sie sicher zur Metaphysik gehören. Man denkt dabei an die natürlich anerkannten *absoluten Attribute* Gottes, die nach ihm sogar das quidditav-substantielle Wesen Gottes einigermaßen erreichen sollen. [1] Man denkt dabei an seine Grundthese, die er dem säkulär herrschenden platonischen Augustinismus gegenüber aufstellte : alle unsere Ideen von Körperwelt, Seele und Gott sind aus der *Sinneswelt abstrahiert* [2], eine These, die nicht bloß eine Umwälzung bedeutete, sondern sicher zur Existenzialphilosophie gehört. Man denkt dabei an die ersten metaphysischen, vom Sein als Sein abhängigen Beweisprinzipien, an das Widerspruchsprinzip, das rein rationell so sicher ist, daß es ohne Leugnung nicht geleugnet werden kann [3], und ohne

[1] I 13, 2.
[2] I 84, 1-8 ; I 87, 1-4 ; I 12, 12 ; I 84, 7 ad 3.
[3] In IV. Met. lect. 2 ; Ib. lect. 3.

das wissenschaftlich eine Diskussion auch über Glaubenswahrheiten nicht möglich ist. Daß Thomas bei all dem wie alle großen Philosophen, auch die heidnischen, überzeugt war, daß wir *nicht alle* metaphysischen Probleme erschöpfen und daher von quaedam « veritates » spricht, ist selbstverständlich. Das schließt eine Metaphysik als scientia per altissimas causas nicht aus. Auch die sacra Theologia ist Weisheit, sogar die höchste, und doch offenbart sie uns von Gott nicht alles.

Mit dem allem stimmt es nun völlig überein, wenn Thomas in Boëthium de Trinitate, q. III I — damit kehren wir zu unseren speziellen Quellen zurück — von dem Metaphysiker sagt : auch er bedürfe des Glaubens für die Zeit, wo er die Wissenschaft per altissimas causas noch nicht erworben hätte, und dann aber beifügt : **die bloße Vernunft vermag derartige metaphysische Wahrheiten zu erkennen und es gibt darüber eine Wissenschaft und es gibt solche, die sie besitzen,** wenngleich für die Meisten dennoch wegen der Schwierigkeiten der Glaube notwendig ist. « Ad quorum (divinorum) quaedam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viae, et horum quamvis *possit haberi scientia* et a *quibusdam habeatur*... ». Damit ist nach Thomas eine Metaphysik ohne Glaubenslicht in der Existenzialordnung nicht bloß mö*glich*, sondern sie existiert *tatsächlich*. Und alles das steht im offenen Gegensatze zur Grundthese der sog. christlichen Philosophie : ohne Offenbarung keine Metaphysik, keine philosophische Weisheit.

Dem Gesagten entspricht auch die Stellung des Aquinaten zur *Erbsünde*, deren Folgen im Lager der christlichen Philosophie, ähnlich wie vor dem XIII. Jahrhundert, ausgebeutet werden. Thomas geht auch da einen mittleren Weg. Ihr schwerster Schlag war der Verlust der Gnade mit den Folgen auf übernatürlichem Gebiete. [1] In der natürlichen Ordnung vermochte sie die *Natur* und *Potenzen* des Menschen nicht zu erreichen, wohl aber die dem Menschen angestammte Hinordnung zur Tugend, der die Sünde als Gegensatz verheerend entgegenwirkt. [2] So kommt Thomas zur mittleren Lösung, daß die Erbsünde weniger in die abstraktiv-spekulative Ordnung auch auf dem Moralgebiete Verwirrung bringt, als in die praktische und vor allem appetitive Tätigkeit des niedrigeren und höheren Menschen. Alles in allem ist es wahr, was de Chastonay S. J. von Thomas gesagt : « Er hegt

[1] De malo, q. 2 a. II u. 12.
[2] I-II 85, I ; 2 ; 3.

Vertrauen auf die Zuverlässigkeit und Sicherheit der menschlichen Denkkraft auf ihrem eigenen natürlichen Gebiete ».[1] Und auch hierin hat ihn, wie Grabmann gesagt, das Vaticanum geschützt[2], das doch sicher von der *existenziellen* Philosophie gesprochen hat !

Wir schließen diesen Teil ab im engen Anschluß an den vorigen letzten Gedanken. Unseres Erachtens waren die Angriffe gegen von Hertling und die Görresgesellschaft und andere Neuscholastiker, die inhaltlich und methodisch einer rein rationellen Philosophie das Wort redeten, ungerecht. Noch ungerechter war es, den genannten Standpunkt methodisch mit der kantischen Methodologie in Verbindung zu bringen.[3] Hertlings Auffassung war aristotelisch, echt homistisch und kirchlich zugleich. Die Verteidiger der inhaltlich rein rationellen Philosophie führen den Kampf für das *Wesen* der Philosophie und damit für ihre Existenz und die Existenz des *ordo naturalis* gegenüber einem übertriebenen *Supernaturalismus*, der ebenso gefährlich ist wie der Naturalismus. Wie soll die Übernatur auf die Natur bauen und sie vervollkommnen, wenn die Natur von der Übernatur einfach verschlungen wird und nicht mehr ist ? Was sollen und können wir mit einer Philosophie machen, deren höchste metaphysischen Beweisprinzipien, von denen alle anderen natürlichen Disziplinen abhangen, letztinstanzlich vom Glaubenslichte abhangen ? Liegt da die Gefahr des « Fideismus » nicht vor ? Bedeutet das nicht, wie M. F. Baudin von Strasburg gesagt[4], einen Rückfall in die platonisch-augustinischen Zeiten vor Thomas ? Und wie könnten wir — Baudin hat mit Recht auch darauf hingewiesen —[5] mit einer Philosophie, die selbst auf dem Glauben ruht, den Glauben gegen die Glaubenslosen verteidigen ? Das *Wesen* der Philosophie steht im Streite auf dem Spiel ! J. Maritain, dessen Verdienste um den Thomismus hier nochmals anerkannt seien, hat das wohl auch gefühlt, wenn er meint, man soll die « Wesenheiten nicht anbeten ».[6] Das mag ja für viele « geistreich » sein. Aber ohne Metaphysik keine Philosophie, und die Metaphysik ruht auf den *Wesenheiten*. Und das alles, was wir gegen diese neue christliche Philosophie

[1] Der Kampf um die christliche Philosophie, Schw. Rundschau 34 (1934), S. 437.

[2] Vgl. das. 438.

[3] Vgl. *Bauhofer*, Idee und Gestalt kath. Wissenschaft, in « Der kath. Gedanke » 6 (1933), S. 125-127.

[4] La philosophie chrétienne, Juvisy, S. 149.

[5] Ib. 148.

[6] Science et Sagesse, S. 157.

sagten, schmälert nicht die Allgewalt des Christentums ; denn Christus, das göttliche Wort, das von Ewigkeit her die Wesenheiten dachte, kam nicht, die Wesenheiten zu ändern, sondern er kam, um die *gefallene Existenzialwelt* wieder herzustellen. Daher sind alle wunderbaren Gesetze der mathematischen und übrigen Wissenschaften nach der Erlösung dieselben geblieben, wie vorher.

Pierre Mandonnet O. P., der tapfere Anhänger der rein rationellen Philosophie in Juvisy hat unterdessen die irdischen Zelte abgebrochen. Ihm, dem glänzenden Historiker des Mittelalters, einst Lehrer unserer Alma Mater und mein Lehrer, ihm gebührt hier noch der besondere Dank für seine ritterliche Verteidigung der thomistischen Philosophie !

(Fortsetzung folgt.)

Um das Wesen der Mystik.

Von P. Hieronymus WILMS O. P., Walberberg.

Seit der Wende des Jahrhunderts wird der Mystik in Deutschland ein auffallendes Interesse entgegengebracht. Nicht nur katholische Kreise, auch akatholische sind davon erfaßt. Kaum eine Buchanzeige, die nicht das eine oder andere mystische Werk aufweist. Anweisungen zum mystischen Leben erreichen eine Höhe der Auflage, die man nur bei Romanen gewohnt ist. Und der Grund für diese Erscheinung? Reklame und Mode erklären viel, doch nicht alles. Die Übersteigerung des äußeren Betriebes, der sich mit solcher Hast und Aufregung abspielt, läßt den Menschen einen Ausgleich suchen in den ruhigen Regionen der Mystik. Unzufriedenheit mit dem öden Rationalismus, Reaktion gegen den Materialismus, der Zerfall einer geliebten alten Ordnung, alles drängt in dieselbe Richtung; es ist wie eine Flucht in die Stille einer gesicherten Einöde, in den Bannkreis eines schützenden Asyls.

Der letzte und tiefste Grund liegt jedoch, namentlich bei den Katholiken, in dem Verlangen, Ernst zu machen mit der Hingabe an Gott, der Wunsch nach dem vertrautesten persönlichen Verkehr mit ihm, der unser Retter und Erlöser und treuester Freund, kurz: das Verlangen nach christlicher Vollkommenheit.

Seltsam nur, daß sich von den vielen, die sich für Mystik interessieren, die mystische Bücher mit Begeisterung lesen, die sich mystischen Übungen unterziehen, die nach mystischen Vorzügen ausschauen, so wenige auf die Frage nach dem Wesen dessen, was sie suchen, klar und bestimmt zu antworten vermögen. Das rührt nicht vom Mangel an Begriffsbestimmungen her. Eher kommt es von der Überfülle und dem Widerstreit der aufgestellten Definitionen. Weil das Wort Mystik von den Vertretern der widerstreitendsten Weltanschauungen gebraucht wird, füllen die einzelnen es mit widersprechendem Inhalte.

Für den Pantheisten bedeutet Mystik nichts anderes als das sich der Einheit mit dem Allbewußtwerden des Einzelnen oder auch das Bewußtwerden des Allgeistes in dem einzelnen Mystiker. Dies variiert

dann wieder entsprechend den verschiedenen Variationen des Pantheismus bis hinab zum pantheistischen Pessimismus oder Nihilismus der asiatischen und europäischen Buddhisten, denen Mystik das Aufgehen ins Nirvana bedeutet, die Auflösung in jenes Unsagbare, das wir Europäer so lange als das Nichts faßten.

In den Kreisen der Theisten findet sich Übereinstimmung in der Abwehr des Einsseins und Einswerdens in der Seinsordnung, aber keine Übereinstimmung in der Auslegung des Einswerdens in der Erkenntnisordnung. Da sucht der Pietist die Erklärung in den stereotyp wiederkehrenden Konversionen; der Theosoph haftet an den spiritistischen Schaustellungen. In beiden Fällen ist das Wort Mystik gebraucht für Erscheinungen, die man besser unter dem Namen Mystizismus zusammenfassen sollte.[1]

Aber auch in Kreisen, die treu katholisch sein wollen, findet sich keine Übereinstimmung bezüglich des Wesens der Mystik, selbst wenn wir absehen von den Entgleisungen des Molinos und der Madame Guyon und bei Seite lassen alle jene Systeme, aus denen Sätze von der Kirche verurteilt wurden. Bei der Beschränkung auf jene Begriffsbestimmungen, die allgemein als mit der Glaubenslehre übereinstimmend angesehen werden, stehen wir vor einer Überfülle, und zwar vor einer Überfülle von scheinbar unvereinbaren Definitionen. Unter diesem Eindruck hat wohl ein moderner Schriftsteller die Behauptung aufgestellt, es sei nichts so flüssig und schwankend wie der Begriff der Mystik.[2]

Wäre dem wirklich so, dann dürften wir uns nicht wundern, daß mancher, der mystisch interessiert ist, auf der Suche nach einer klaren Begriffsbestimmung forscht und liest und, weil er sich in dem Wirrwar der Meinungen nicht auskennt, zuletzt resigniert das Suchen einstellt und das Interesse für Mystik abtut; oder daß andere aus der Überfülle sich eine Bestimmung herausnehmen und, an deren Wortlaut haftend, alles darnach bemessend, zu wirklich verkehrten Anschauungen über Mystik gelangen.

Wir maßen uns hier nicht an, eine allen Anschauungen genügende neue Begriffsbestimmung zu bieten; unser Streben geht überhaupt nicht in erster Linie auf eine neue Definition. Wir wollen nur versuchen durch eine weitherzige Betrachtung der schon vorliegenden

[1] *Zahn*, Einführung in die christliche Mystik. (Paderborn 1918) 15.
[2] *Mager*, Mystik als Lehre und Leben. (Innsbruck) 57.

Beschreibungen und Bestimmungen dem Wesen der Mystik näher zu kommen, denn auch von der Mystik gilt wie von vielen anderen Problemen, daß jedes Mehr an Wissen von Bedeutung ist, selbst wenn keine Aussicht bestände, die volle Wahrheit ganz zu fassen. Wir hoffen jedoch zeigen zu können, daß die Wissenschaft dem Erfassen des Wesens der Mystik nicht so fern ist, wie es scheinen möchte, daß der Wirrwar in den Begriffsbestimmungen tatsächlich nicht so groß ist, daß es sich viel mehr um verschiedene Darstellungen derselben Wahrheit als um Widersprüche handelt, ja daß manchmal in offenbar unrichtigen Definitionen ein Gedanke zum Ausdruck kommt, der das Wesen unter neuem Gesichtspunkte beleuchtet.

I.

Aus allen üblichen Begriffsbestimmungen, selbst aus denen, die auf dem Boden einer vollständig verkehrten Weltanschauung gewachsen sind, springt als Gemeinsames hervor das *Geheimnisvolle.* Mystik ist der Zustand dessen, der in geheimnisvoller Weise mit dem Höchsten eins geworden. Das Einswerden wird von den Verschiedenen verschieden ausgelegt, und das Höchste entsprechend den Weltanschauungen anders gedeutet. Im Geheimnisvollen kommen alle überein.

Das Höchste ist uns Katholiken der persönliche Gott, der Schöpfer des Weltalls, das übernatürliche Ziel des Menschen. Durch unsere natürlichen Fähigkeiten vermögen wir zu erkennen, und zwar mit Sicherheit, daß es einen Gott gibt und daß ihm eine Anzahl von Eigenschaften zukommen; aber weder das Dasein noch irgend eine der Eigenschaften, geschweige das Wesen Gottes, werden von uns erschöpfend erkannt. Wohl sagt der Glaube uns manches vom inneren Wesen Gottes; allein erschöpft wird dadurch die Unendlichkeit nicht; und diese Erkenntnis ist sehr unvollkommen, weil in der Autorität, wenn auch der göttlichen, mündend. Von seiten des Höchsten, wie wir Katholiken es fassen, bleibt daher stets das Geheimnisvolle bestehen; allein in der Mystik wird dies mehr von seiten der Erkenntnisweise gefordert. Neben dem natürlichen Erkenntnisakt, den wir zum vollwertigen Gegenstand eines folgenden Aktes machen können, und neben dem Glaubensakt, den wir auch zu zerlegen vermögen, muß es also ein Erkennen geben, das sich von den beiden genannten Erkenntnisakten unterscheidet und sich selbst nicht restlos erklären läßt; also ein Geheimnis bleibt. Unter doppeltem Gesichtspunkte tritt

daher das Geheimnisvolle in den Begriff der Mystik ein, einmal insofern der Gegenstand, der erfaßt wird und mit dem man eins wird, etwas Unendliches, und deshalb Geheimnisvolles darstellt, sodann weil jenes Erfassen und Einswerden sich in geheimnisvoller Weise vollzieht. Letzteres ist angedeutet in der Mahnung der Alten, sich von der Außenwelt, bei der doch unser Erkennen anhebt, abzuwenden, in sein Inneres einzukehren, dort werde sich das Einswerden vollziehen.

Wenn dem so ist, wie kann man dann klagen, daß es bisheran nicht gelungen sei, diese Erkenntnisweise, dieses Einswerden mit dem Geheimnisvollen, restlos aufzudecken und bis ins Letzte darzulegen? Eine solche Darlegung käme ja der Zerstörung der Mystik gleich. Das Geheimnis wäre ja aufgehoben, könnte man mit der natürlichen Erkenntnisfähigkeit dahinterleuchten.

Daß die mystische Erkenntnis bis heute spekulativ a priori noch nicht restlos erfaßt wurde, steht fest. Nichts tut dies besser dar als das Paradoxe in der Behauptung, bei Thomas von Aquin fänden sich alle Elemente, die zur Darstellung der mystischen Erkenntnis nötig seien, er selbst habe jedoch das Letzte und Tiefste nicht gesagt, ja er habe eigentlich überhaupt nicht von der Mystik gehandelt. [1]

Daß diese Erkenntnisart auch a posteriori noch nicht vollkommen aufgehellt wurde, daß alle Beschreibungen dieser Zustände, wie sie vorliegen aus der Feder der begnadigten Seelen, angefangen von der hl. Theresia der Großen bis herab zu den Mitteilungen solcher, die noch unter den Lebenden weilen, daß auch diese, wie sehr sie sich mühen und wie oft sie dasselbe sagen, dadurch nicht das Letzte klar gelegt haben, leuchtet jedem ein, der sich auch nur ein wenig mit dieser Literatur befaßt hat.

Auch die experimentelle Psychologie hat bis heute den Schleier dieses Geheimnisses nicht zu heben vermocht und wird ihn auch nie vollends heben. Wenn sie uns bis heute bei all ihren Erfolgen nicht einmal den geringsten Akt der sensitiven Wahrnehmung voll befriedigend klar zu legen vermochte, sondern aus den wiederholten Versuchen bloß Gesetze herausschälte über die Bedingungen, den Verlauf und die Dauer einer solchen Motio, dabei aber immer betonen muß, daß es auch anders sein könnte; daß sie nur den normalen Verlauf biete, wer soll dann von ihr, wo es sich in der Mystik unbestritten um das höchste geistige Erkennen und übernatürliche Lieben handelt, wovon

[1] *Mager*, a. a. O. 330, 332.

nicht wenige selbst das Mitspielen der Phantasie, respektive des sinnlichen Strebevermögens ausschliessen möchten, wie soll da eine endgültige Klarstellung aus dem Laboratorium zu erwarten sein! Wir lassen hier ganz außer acht, daß diese Erkenntnis etwas so Hohes in der übernatürlichen Ordnung ist, daß sie bloß erfolgt auf Grund einer dem Heiligen Geist vorbehaltenen Anregung. Solche Handlungen können doch nicht beliebig auf dem Experimentierstuhl wiederholt werden. Sie liegen in ihrer Geistigkeit absolut außerhalb der Sphäre des mit den feinsten Instrumenten im Laboratorium wahrnehmbaren. Höchstens die sinnlichen Begleiterscheinungen könnten in der Ansicht derer, die solche nicht ausschliessen, dort in einem Ausnahmefall kontrolliert werden. Das Experimentieren befaßt sich jedoch ohne Zweifel in erster Linie nur mit Materiellem, es erstreckt sich auf Sinnfälliges, insofern dieses dem Materiellen verbunden ist. Bei rein Geistigem, das keine sinnliche Begleiterscheinung erheischt, ist das Experimentieren vollständig auszuschliessen. [1]

Man bleibt daher bei der Erforschung der mystischen Aktio a posteriori auf die Aussagen der Mystiker angewiesen. Aber die Wahrheitsliebe und die Fähigkeit, geistige Vorgänge sprachlich zu fassen und weiterzugeben, vorausgesetzt, wird das Geheimnisvolle in diesen Berichten bleiben. Die frisch aufblühende experimentelle Psychologie muß jedoch bei diesen Berichten eines Wortes eingedenk bleiben, das der Senior der mystischen Schriftsteller, Professor Zahn, geschrieben hat: « Alles aber, was hier und dort von Jüngern dieser göttlichen Innenschule versuchsweise nach außen kundgegeben wurde, ist ungefähr wie die dürren Striche einer dürftigen Skizze gegenüber einem farbenprächtigen Gemälde geschweige denn, daß die innerste Seite der übernatürlichen Liebesvereinigung des Menschen mit Gott jemals von der Psychologie, sei es auch die Psychologie der Heiligen, voll erfaßt und adäquat dargestellt werden könnte ». [2]

Trotzdem waren die Versuche, die a priori und a posteriori angestellt worden sind, um das mystische Ereignis näher zu fassen und jene allgemeine Definition genauer zu bestimmen, nicht vergeblich. Da das mystische Ereignis sich unter Menschen abspielt, wird es von anderen Ereignissen zu unterscheiden sein und auch in sich selbst klarer dargestellt werden können, als es in der Begriffsbestimmung

[1] *W. Finkler,* Rätsel der Fernwirkung. (Natur und Kultur 1935 II 58).
[2] *Zahn,* Einführung in die christliche Mystik 9.

geschieht : « Mystik ist der Zustand eines, der in geheimnisvoller Weise mit dem Höchsten eins geworden ». Freilich, das Geheimnisvolle wird immer gewahrt werden müssen.

II.

Wenn wir die Meisterin der beschreibenden Mystik, die heilige Theresia, über diesen Gegenstand hören, dann fällt auf, daß sie in einem fort betont : Mystik ist *ganz übernatürlich.*[1] Damit will sie, die größte Mystikerin, das Geheimnis nicht aus dem mystischen Erlebnis auswischen, sondern näher erklären. Es ist damit als etwas gekennzeichnet, das über den gesamten Bereich der Natur hinausragt, das anderen Gesetzen als das Natürliche untersteht, das also auch in anderer Weise will beurteilt werden.

Will St. Theresia mit dieser Behauptung allen, die nicht zur Kirche gehören, also allen Heiden, Juden, Akatholiken, jedwede Mystik absprechen ? Will sie andererseits allen Katholiken, die auf Grund ihrer Gläubigkeit schon der übernatürlichen Ordnung angehören, Mystik zuerkannt wissen ?

Das zweite kann die Heilige nicht gemeint haben, denn der wahre Glaube kann vom Menschen festgehalten werden, auch wenn er die göttliche Liebe verliert. Mystik ist aber nach St. Theresia die Folge einer besonders reinen und glühenden Liebe zu Gott. Sie spricht nicht einmal bei den Bewohnern der drei ersten moradas von mystischen Gnaden, obwohl diese doch ohne Zweifel in der Gnade und Liebe leben. St. Theresia nimmt also das Übernatürliche in einem engeren Sinne. Glaube und Liebe, obwohl in sich übernatürliche Tugenden, gebraucht der Mensch für gewöhnlich in einer recht menschlichen Weise nach Art seiner natürlichen Fähigkeiten. Wenn die Betätigungen, die so erfolgen, auch in ihrem innersten Wesen und Werte übernatürlich sind, so doch nicht unter jedem Gesichtspunkte, weil nicht übernatürlich in der Art des Gebrauches. St. Theresia nennt den mystischen Akt übernatürlich schlechthin nach allen Richtungen, und damit trifft sie das eigentlich Konstitutive, denn tatsächlich ist Mystik die volle Entfaltung der heiligmachenden Gnade, die letzte diesseitige Vollendung des Lebens mit und in Gott, die göttliche Liebe in einer ihre Übernatur offenbarenden und dieser allseitig entsprechenden Betätigung, deshalb diese ganz übernatürlich.

[1] Brief Theresias an Rodriguez Alvarez. Vgl. Poulain, Handbuch der Mystik. (Freiburg i. B. 1925) 5.

Damit wollte Theresia die Mystik nicht auf die äußerlich als katholisch anerkannten Kreise beschränken. An eine Frage wie die, ob auch bei Juden und Heiden so etwas sich fände, hat sie wohl nie gedacht. Uns berühren diese Probleme schon näher. Eine radikale Ablehnung wäre kaum angebracht angesichts dessen, was aus früheren Tagen beglaubigt vorliegt und in unseren Tagen glaubwürdig berichtet wird. Versuche, durch eine bewußte Abkehr von der Außenwelt und ein Sich-Versenken in die Innenwelt, durch eine solche Rückwendung auf die eigene Seele in der Absicht, dadurch mit der im Inneren gegenwärtig geahnten oder wirkend gedachten oder empfundenen Gottheit in nähere Erkenntnisverbindung zu treten, haben die Menschen zu allen Zeiten beschäftigt. Indien gilt als das klassische Land solcher Versuche. Daß diese Versuche zu einer wirklichen, erfahrungsmäßigen Verbindung mit dem Höchsten führten, wird behauptet, ist aber unkontrollierbar. Daß viele dies in gutem Glauben annahmen, muß zugestanden werden. Allein außerhalb der Offenbarungsreligion war mit diesen Bestrebungen und der Ausbeute ihrer Ergebnisse stets die Gefahr verbunden, jene Einigung mit dem Höchsten in die Seinsordnung zu verlegen, also in Pantheismus der verschiedensten Schattierung zu verfallen. Damit hat sich solche Scheinmystik selbst ihr Urteil gesprochen.

Daß in der rein natürlichen Ordnung Gott sich in geheimnisvoller Weise dem Menschen hätte nahen und ihn von der göttlichen Gegenwart hätte überzeugen können, kann nicht bezweifelt werden. Insofern könnte man von einer natürlichen Mystik sprechen; allein sie käme mit der wahren Mystik nur ganz entfernt, analog überein, sie wäre deren schwaches Abbild, in niederer Ordnung gelegen. Was von den außerchristlichen Völkern in dieser Beziehung berichtet wird, trägt mehr die Kennzeichen des Mystizismus als wahrer Mystik an sich.

Dabei bleibt bestehen: Es gehören nicht alle mit christlichem Namen und nicht alle Katholiken mit Taufschein voll und ganz zur Kirche; es mag oft genug eine bloß äußerliche Verbindung sein. Es sind auch nicht alle scheinbar Außenstehenden wirklich außerhalb, sie können innerlich durch Glaube und Liebe zur Übernatur erhoben und wahre Glieder des mystischen Leibes Christi sein. Daß sich bei solchen wahres mystisches Leben finden kann, ist zuzugeben. Das würde die Bestimmung der hl. Theresia, Mystik sei ganz übernatürlich, nicht nur nicht umstoßen, sondern bestätigen.

Allgemein anerkannt ist die Tatsache, daß die Mystik sich regelmäßig einstellt, wo das übernatürliche Leben intensiv gepflegt wird

und daß sie ihre schönsten Früchte trägt in den vollkommenen Vertretern der Übernatur, in den Heiligen.

Somit läßt sich im Anschluß an die hl. Theresia die allgemeine Definition der Mystik dahin näher bestimmen : Sie ist eine aus dem Glauben an die göttliche Wirklichkeit entspringende besondere übernatürliche Liebeserfahrung der Gegenwart und des Wirkens Gottes in der Seele.

III.

Der feinsinnige französische Mystiker Ribet gab sich mit den beiden Merkmalen : « Geheimnisvoll und Übernatürlich » nicht zufrieden, er fügte ein drittes hinzu, wo er definiert : « une attraction surnaturelle et passive de l'âme vers Dieu, provenant d'une illumination et d'un embrassement intérieurs, qui préviennent la réflexion, surpassant l'effort humain et peuvent avoir sur le corps un retentissement merveilleux et irrésistible ». [1] Dieses *Passiv* weist hin auf das Wirken Gottes im mystischen Erlebnis. Nicht, als ob wir darin die innergöttliche Handlung schauen würden. Das ist ohne Lumen gloriae unmöglich. Aber der innergöttlichen Handlung entspricht etwas, das wir empfangen, der Effekt seines Wirkens in uns. Wir nehmen das auf, was er wirkt, sind also in dem Sinn passiv. Es ist dazu ein solcher Eindruck, daß es uns moralisch evident wird : Nur Gott tut solches. Von dieser Tätigkeit Gottes in seiner Seele ist der Mystiker so überzeugt, das weiß er so sicher, wie wir die Gegenwart eines Freundes im dunklen Zimmer an seiner Sprache erkennen.

Aber die Partikel Passiv soll mehr besagen. Der Mensch verhält sich in jener Wahrnehmung auch als Wahrnehmender passiv. Im weiteren Sinn spricht der scholastische Philosoph bei jeder Erkenntnis, vorab bei der sinnlichen Wahrnehmung von passiv, weil da eine Beeindruckung des Erkennenden durch das Erkannte offenbar vorliegt. Auf diesen Eindruck hin und wesentlich in Abhängigkeit von ihm erfolgt ja erst bei der sinnlichen Wahrnehmung die erkennende Aktio. Das mystische Erlebnis ist nun in einem noch strengeren Sinn passiv. Freilich nicht so, wie es die Quietisten wollten, als ob einzig auf Seiten Gottes das Wirken und von des Menschen Seite ein bloßes Aufnehmen ohne Betätigung vorläge. [2] Diese Ansicht ist von der Kirche verworfen.

[1] *J. Ribet*, La mystique divine. (Poussielgue 1895) I 26.
[2] *Denzinger*, Enchiridion n. 1221 ff.

Sie klingt noch an in der in der Encyclopédie du XIXme siècle aufgestellten Definition : « une connaissance expérimentale que Dieu communique à l'âme... par les mouvements surnaturels, qu'il imprime à toutes les facultés, dégagées en quelque sorte de toute activité propre ».

Eine Selbstbetätigung des Mystikers ist daher anzunehmen ; der Mensch handelt, aber unter einer solch starken göttlichen Beeinflussung, daß diese im Vordergrund der Wahrnehmung steht, und es daher scheinen möchte, sie sei allein vorhanden.

In der Ordnung der physischen Wirkursache wird jede Zweitursache notwendig von der ersten Ursache bewegt, damit sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehe. Das nennt die Scholastik in der natürlichen Ordnung praemotio physica, in der übernatürlichen gratia efficax. Beide Bewegungen erfolgen von Seiten Gottes so unserer Natur, unseren Fähigkeiten, vor allem unserem freien Willen entsprechend, daß wir davon keine besondere direkte Erkenntnis gewinnen, sondern bloß durch die Zerlegung des Vorgangs auf Grund der Allursächlichkeit Gottes und des Begriffes der Möglichkeit und Wirklichkeit dazu auf dem Weg der Schlußfolgerung gelangen. Aber auch diese Passivität, dieses Bewegtwerden ist hier nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie gemeint, sondern das der intentionalen Ordnung, das der Erkenntnis und des Strebens. In der Erkenntnisordnung bezwingt die Wahrheit, wie sie in den obersten Prinzipien ausgedrückt ist, unsern Intellekt ; die Schlußfolgerung aber erst durch die vermöge des Verstandes hergestellte Verbindung mit den allgemeinen Prinzipien. Der Wille wird gleich im Anfang von der Idee des Guten, dem bonum commune, überwältigt. In der Folge ist er frei in der Wahl eines besonderen Ziels und in der Wahl und Anwendung der Mittel. Im mystischen Erlebnis ist das Erkennen ein Fassen oder besser ein Erfaßtwerden von der Wahrheit auf Grund der ohne Schlußfolgerung wahrgenommenen Verbindung mit dem Höchsten. Es ist in der Strebeordnung ein Überwältigtwerden. Die Güte Gottes erfaßt und zieht den Willen, ohne daß er suchen müßte oder sich irgendwie anzutreiben hätte. Es ist ein emporgehoben, ein getragen, ein fortgerissen werden zu einem Akt der Liebe, zu einem intensiveren Akt der Liebe in der Ordnung des Willens ; ein tieferes Erkennen, besser ein vollkommeneres Werten des längst Erkannten, ein höheres Schätzen des schon Besessenen in der Ordnung des Verstandes.

Dabei bleibt die Mystik nicht stehen ; sie drängt auch zu äußerer Betätigung in Ausübung der Pflicht, in Werken der Nächstenliebe,

in heroischer Hingabe und Selbstverleugnung. Und bei all dem fühlt sich der Mensch so leicht, so sicher, so natürlich, so unter dem beseligenden Einfluß Gottes stehen, daß, obwohl die Selbstbestimmung bei diesen äußeren Akten klarer hervortritt als bei den inneren, man auch da doch das passive Moment herausfinden kann. « Es ist eben im Willen eine beschwingte Kraft, die das Gute wirkt auch ohne besondere Vorsätze und Beweggründe, einfach nur, weil Gott die Liebe ist und weil es schön ist mit ihm zu leuchten in eines Lichtes Schein ». [1]

Der Begriffsbestimmung müssen wir also eine neue Partikel zufügen und sagen, daß Mystik eine besondere übernatürliche Liebeserfahrung der Gegenwart Gottes in der Seele ist, wobei der Mystiker sich in gewissem Sinne passiv verhält.

IV.

Weil in dieser Definition die Erfahrung, sei es auch als Liebeserfahrung, im Vordergrunde steht, könnte bei der Erklärung des mystischen Erlebnisses leicht eine Einseitigkeit sich ergeben. Tatsächlich wird die Mystik nicht selten als Beschauung, als eingegossene Beschauung genommen. Das wäre eine zu starke Einengung der Mystik. Wohl wurden mit Recht der Raptus und andere charismatische Erscheinungen vom Wesen der Mystik getrennt, aber deshalb darf sie doch nicht einzig in die Beschauung verlegt werden. Diese geht bloß den Verstand an, weil Beschauung, auch eingegossene Beschauung, Verstandesakte sind. Mystik aber berührt in gleicher Weise den Willen, ja diesen vielleicht noch mehr als den Verstand, weil der ganze Mensch in diese höchste Gnadensphäre erhoben wird und sich ihr entsprechend betätigen soll. Neuestens wurde die Bedeutung der Liebe kraftvoll unterstrichen : « Wenn das Wesen christlichen Lebens mit Liebe gleichzusetzen ist und Mystik in der Höchststeigerung christlichen Lebens besteht, so kann das Wesen der Mystik nicht die Beschauung, sondern wiederum nur die Liebe sein ». [2] Schon Görres hat im Prodromus zu seiner Mystik aufgestellt : « Mystik ist Schauen unter höherem Licht, Wirken unter höherer Kraft ». [3] Wir müssen also, wie oben schon geschah, einen Parallelakt zur Schau für die Strebeordnung annehmen, einen Akt, der unter denselben Bedingungen erfolgt, bei dem der Mensch

[1] Der Große Herder VIII 869.
[2] *Mager*, a. a. O. 61.
[3] *Görres*, Die christliche Mystik. (Regensburg u. Landshut 1836) I 1.

sich in der beschriebenen Weise zugleich aktiv und passiv verhält. Dieser Akt wird in erster Linie ein Akt der Liebe sein, eine fast spontane Liebesäußerung, ein gesteigerter Akt der Liebe, ein aktuelles Wachsen in der Gottesliebe. Aber wir brauchen die mystische Aktio des Strebevermögens nicht einzuschränken. Ein Hinweis auf die Weite dieser Betätigung findet sich in den drei Dona : Timor, pietas und fortitudo. Die gesamte Willensordnung kann unter dem Einfluß der Gottesliebe in die mystische Sphäre erhoben werden. Für die mystische Schau gilt, daß die gesteigerte Liebe ihr Formalgrund ist und daß die besondere Art des Liebesaktes oft den Spiegel abgibt, in dem die Gegenwart Gottes geschaut wird.

In der angeführten Definition ist die Schau als Erfahrung, näher als Liebeserfahrung gekennzeichnet. Bei dem Worte Schau ist man versucht an einen spezifisch letztlich bestimmten Akt zu denken. Das Wort Erfahrung läßt eine gewisse Weite zu. Tatsächlich ist der mystische Verstandesakt ebenso weit zu fassen wie der des Strebevermögens. St. Theresia deutet dies an, wo sie ihm das Gebet der vier letzten Wohnungen der Seelenburg zuweist, das offenbar physisch verschiedene Akte, ja verschiedene Zustände involviert. Hieraus erhellt, daß es verfänglich ist die mystische Verstandestätigkeit einfach als Beschauung zu bezeichnen. Diese ist streng genommen ein einfacher Verstandesakt, der sich in etwa mit der simplex apprehensio deckt, mit dem Fassen jener Wahrheiten, die in sich klar sind, daher aus sich einleuchten, die also keine weitere Forschung voraussetzen. Die Kraft des Gegenstandes zieht den ihr proportionierten Intellekt an sich und hält ihn entweder ewig fest, wie Gottes Wahrheit, klar in sich erkannt, in der visio beata, oder bezwingt ihn doch insofern, als der Verstand sich wohl abwenden kann, aber schauend nur seine Zustimmung zu geben vermag. Nun sind aber alle echten Mystiker darin einig, daß, wenn auch in Visionen, besonders in den höchsten, den intellektuellen, eine solche Schau stattfindet, wir es doch in der eigentlich mystischen Erkenntnis mit etwas ganz anderem zu tun haben. Wenn der Gegenstand, etwa Gottes Dasein, uns evident ist und uns zur Zustimmung nötigt, so ist deshalb dieser Akt der Anschauung, dieses Verweilen in dem Anblick noch nicht mystisch. Das wäre eine spekulative Schau, man könnte es auch als erworbene Beschauung bezeichnen, wofern der Mensch seine Phantasie so gebändigt hätte, daß sie ihn nicht weiter stört. Aber mystisch ist sie nicht. Da geht der Erkenntnisprozeß aus der Liebe hervor und ist mehr unserem

Schmecken und Berühren als unserem Sehen zu vergleichen. Trotzdem gibt man dieser Wahrnehmung gern den Namen der Beschauung, fügt, um sie von der erworbenen zu unterscheiden, das Wort eingegossene hinzu, und gibt sich damit zufrieden. Einer gab sich nicht damit zufrieden. Er hat vielmehr das Wort Beschauung hier ganz gemieden, und besprach doch diesen Akt so eingehend, daß man von metaphysischem Gesichtspunkte aus bis heute kaum etwas hat hinzufügen können.[1] St. Thomas nennt den mystischen Erkenntnisakt einfach affectiva experimentalis cognitio.[2] Daß er damit die mystische Erkenntnistätigkeit meinte, also das, was wir heute meist als eingegossene Beschauung bezeichnen, tut der Zusatz : « sicut dicitur Hierotheos divina pati » klar dar. Man hat dem hl. Thomas den Vorwurf gemacht, daß er, der größte scholastische Theologe in der Zeit der aufblühenden Mystik, in seiner Gesamtdarstellung der Theologie den eigentlich mystischen Akt, die Beschauung, nicht genannt habe. Es ist wahr, den Namen hat er nicht gebraucht, und das mit Absicht, weil ihm eben der mystische Erkenntnisakt keine streng genommene Schau war, aber den Akt hat er mit unvergleichlicher Klarheit bezeichnet, wo er ihn nennt eine affectiva experimentalis cognitio.

Wir brauchen daher keine neue Partikel der Definition hinzuzufügen, sondern bloß die Erfahrung der Gegenwart Gottes als Liebeserfahrung zu unterstreichen.

V.

Bei der näheren Untersuchung der mystischen Erkenntnis finden wir diese bezeichnet als *intuitive* Erkenntnis, als *Erkennen nach Art der Engel*[3] oder auch als Betätigung der Geistseele.[4] Wenn auch keine dieser Bezeichnungen der Natur der mystischen Erkenntnis so nahe kommt wie der von St. Thomas gewählte Ausdruck, so dienen sie doch dazu jenen Akt unter verschiedenen Gesichtspunkten neu zu beleuchten.

Intuitiv wird in verschiedenem Sinne genommen. Im Vollsinn des Wortes bezeichnet Intuitio die wesentliche Gottesbetätigung, den Akt mit der fünffachen Identifikation, wo eins sind der Erkennende, das Erkannte, die Erkenntnisfähigkeit, die Spezies und der Akt. In

[1] *Mager,* a. a. O. 330 ff.
[2] I q. 64 a. 1 ; II-II q. 97 a. 2 ad 2.
[3] *Grabmann,* Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik. (München 1922) 48.
[4] *Mager,* a. a. O. 70.

diesem Vollsinn kann in der Mystik nicht von Intuitio gesprochen werden, denn so kommt die Intuitio einzig Gott zu. Wir sprechen aber auch schon von intuitiv im Gegensatz zu abstractiv. Intuitiv sind danach Erkenntnisakte bezüglich eines dem Erkennenden gegenwärtigen Gegenstandes, wobei also ein sachlich verschiedenes Erkenntnismittel überflüssig ist. So erkennt der Verstand intuitiv sein Erkennen; in der sinnlich-geistigen Ordnung werden die Wahrnehmungen dessen, was uns umgibt, intuitiv genannt. Dabei ist eine Vermittlung durch Erkenntnisbilder nicht ausgeschlossen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Im ersten Falle sind es geistige Spezies, im zweiten sowohl sinnliche als geistige. Es wird eben der ganze Prozeß, wodurch in der Erkenntnisordnung ein Gegenstand vom Menschen erfaßt wird, verstanden. Und doch sprechen wir schon von intuitiv auf Grund der Gegenwart des Erkannten.

Bei der Untersuchung des intuitiven Charakters der mystischen Erkenntnis wurde zuerst die Frage erörtert, ob Gott, abgesehen von der Visio beata, ohne geschaffene Spezies geschaut werden könne. Heute lautet die Antwort allgemein: negativ. Eine nähere Darlegung käme einer Aufrollung alter Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten gleich.

Dann stand zur Diskussion die Notwendigkeit der eingegossenen Spezies. Französische Mystiker glauben den intuitiven Charakter des mystischen Schauens nur durch diese wahren zu können. Die Möglichkeit einer Mitteilung solcher Erkenntnisbilder durch Gott an die Menschen wird kein Gottesgläubiger in Abrede stellen. Allein sie als notwendigen Bestandteil des mystischen Erlebnisses ansehen, hieße das Wesen der Mystik verkennen, es hieße, die Visionen und Erscheinungen zu wesentlichen Momenten der Mystik erheben, es hieße, in einen mittelalterlichen Fehler zurückfallen. Ja, selbst im Mittelalter kannten die Einsichtigeren bei aller Schätzung der Visionen doch den Unterschied zwischen dem eigentlich mystischen Innewerden der Gegenwart Gottes in der Seele und dem Beiwerk.

St. Theresia legte auf Visionen und Erscheinungen wenig Wert, während sie das mystische Gebet nicht genug zu empfehlen weiß. Sie leugnete nicht den Nutzen, der aus den Visionen, auch den niedrigen, die mit den Sinnen wahrgenommen werden, kommen kann. Das extensive Wachstum der Erkenntnis ist ein solcher Vorteil, allein sie bleiben, weil sich dabei leicht Täuschungen einstellen, gefährlich und sind auf jeden Fall von der mystischen Liebeserfahrung zu unterscheiden.

Mit der Vision kann die mystische Schau Hand in Hand gehen, aber dadurch werden sie nicht identisch. Im Gegenteil auch dann sind sie ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach genau von einander zu unterscheiden, so daß auf keinen Fall das Wesen der mystischen Erkenntnis in die Spezies infusae zu verlegen ist. Intuitiv dürfen wir trotzdem das mystische Schauen nennen, weil Gott, der Erkannte, der erkennenden Seele gegenwärtig ist, jene Wirkung setzend, wodurch diese zur Überzeugung von seiner Gegenwart hingerissen wird.

Mit dieser Erklärung nicht zufrieden, suchten einige das intuitiv zu erklären oder zu bestimmen als Erkenntnis nach Art der Engel. Der Engel erkennt sich selbst unmittelbar durch Rückwendung auf sein Wesen, das ihm in der natürlichen Ordnung als erste Spezies dient. Der Engel besitzt dazu noch eingegossene Erkenntnisbilder, da in seiner beschränkten Wesenheit nicht alles erkennbar ist, sicher nicht die übernatürlichen Geheimnisse. Beide Erkenntnisarten kommen dem Menschen in seinem normalen Diesseitszustande nicht zu. Unter der Erkenntnis nach Art der Engel kann also nur verstanden werden, daß der Mensch in seiner mystischen Schau nicht von der Außenwelt abhängt, sondern der Prozeß sich ganz in seinem Inneren abspielt.

Mehr wollten einige jedoch in dem Ausdruck finden und bestimmten deshalb das mystische Erlebnis als Betätigung der Geistseele. Im Fegfeuer und, allgemein gesprochen, im Zustande der Trennung vom Leibe kommt der Seele ein Erkennen zu, wie wir es beim Engel sahen. Weil jedoch dieser Trennungszustand der Seele unnatürlich ist, kann die ihm entsprechende Betätigung nur unvollkommen sein. Trotzdem möchte man darin das Wesen des mystischen Erkennens erblicken.

In der Ansicht liegen fatale Anklänge an den Spiritismus. Zudem bedeutet sie eine Gefahr, das Wesen des Menschen zu verkennen und dessen Leibverbundenheit als zufällig anzusehen und den Zustand der Trennung als einen höheren, wenn nicht gar als den höchsten natürlichen zu nehmen. Der einzige Vorteil, der daraus erwächst, wäre die Möglichkeit, nicht das Wesen, sondern einige Begleiterscheinungen der Mystik leichter zu erklären.

In gemäßigter Fassung fordert diese Ansicht keine Trennung vom Leibe in der Seinsordnung, sondern bloß bei der Tätigkeit, so daß sich die dem Körper verbundene Seele im mystischen Erlebnisse ganz unabhängig als reiner Geist betätige. St. Thomas wird mit Berufung auf De Anima I. 3, lect. 7, als Zeuge angeführt. Allein an der genannten Stelle spricht Thomas allgemein von der geistigen Erkenntnis

des Menschen, wobei kein körperliches Organ benötigt werde, bei dem aber deshalb nicht jede sinnliche Betätigung ausgeschlossen ist. Würde darin das Wesen der Mystik bestehen, dann wären alle vernünftig denkenden Menschen mystisch tätig.

In dem Ausdruck: Betätigung der Geistseele können wir aber zur weiteren Erläuterung des mystischen Erlebnisses ausgedrückt sehen, daß es nicht von der Außenwelt und auch nicht vom sinnlichen Innenleben her seinen Anfang nimmt, sondern von jener außergewöhnlichen Wirkung Gottes in der Seele her, wodurch diese seiner Gegenwart inne wird. Da dies in der genannten Definition als Liebeserfahrung der Wirkung und Gegenwart Gottes genügend ausgedrückt ist, braucht nichts weiter hinzugefügt zu werden.

VI.

Gern bestimmt man auch das Wesen der Mystik von den *Gaben des Heiligen Geistes* her. So sagt Saudreau: « Mystik ist der Zustand, in dem die Seele durch lebhafte Erleuchtungen über die göttlichen Vollkommenheiten tiefer belehrt, durch gar vollkommene Liebesakte sich mit Gott einigt und zwar so, daß diese Akte erfolgen auf Grund der Gaben des hl. Geistes! »[1] Die Lehre des hl. Thomas über die Gaben des hl. Geistes rechtfertigt diese Ansicht. Die Gaben des hl. Geistes sind rein übernatürliche, bleibende Vollkommenheiten, wodurch die Seele für die Einwirkung des hl. Geistes leicht bewegbar wird. Daraus ergibt sich die Gegenüberstellung von Mystik und Aszese, insofern in der Mystik die Gaben, in der Aszese die Tugenden die habituellen Tätigkeitsprinzipien darstellen. Dagegen wurde eingewendet, daß gerade nach St. Thomas Gaben und Tugenden nicht getrennt als Tätigkeitsprinzipien in Betracht kämen, sondern nur in Unterordnung. Das trifft in vielen Fällen zu, aber doch nicht immer, denn Glaube und Hoffnung, die getrennt von der Liebe und den Gaben bestehen können, werden sich also auch getrennt betätigen können. Aber auch in der Verbindung bleibt ein Unterschied bestehen. Das Beweglichsein für die Einwirkung des hl. Geistes ist allgemein zu nehmen, und nicht bloß für ein Bewegtwerden, das ein Sichselbstbewegen ausschließt.

Mit Bezug auf eine Ursache derselben Linie ist es unter demselben Gesichtspunkte wohl unmöglich, sich selbst zu bewegen und bewegt

[1] *A. Saudreau,* Das gottgeeinte, beschauliche Leben. (Graz 1908) 14.

zu werden. Das ist aber auch in dieser Linie unter verschiedenen Gesichtspunkten wohl möglich, und erst recht mit Bezug auf eine Ursache höherer Ordnung. Die höchste Ursache ist in ihrer Wirksamkeit so allumfassend, daß ohne ihre Bewegung, und folglich ohne ein von ihr Bewegtwerden keine Zweitursache überhaupt in Bewegung tritt. Die Bewegung der ersten Ursache umfaßt das gesamte Gebiet der Zweitursachen, so daß unter ihrem Einfluß sich diese bald frei und aus Überlegung selbst bewegen, bald frei, jedoch ohne längere Deliberatio, bald notwendig aus der eigenen Naturbestimmung und den Verhältnissen heraus, wie beim Menschen in der ersten Erkenntnis und Intendierung des Guten und zuletzt wieder in der Visio beata und dem folgenden ewigen sich freuen.

Die Gaben sind eine Vervollkommnung der Seelenfähigkeiten, woraufhin nicht bloß eine Möglichkeit besteht, so entsprechend den Gegenständen und Verhältnissen verschieden vom hl. Geiste bewegt zu werden, sondern sie bedeuten auch eine Geschmeidigkeit und Leichtigkeit dazu. Es geht daher nicht an zu schließen : Der hl. Geist bewegt die Seele auf Grund der Gaben, also kann diese sich dazu nicht selbst bewegen. Es kommt darauf an, wie er sie auf Grund der Gaben bewegt.

Die eigentlich mystische Tätigkeit erfolgt freilich im Gegensatz zur aszetischen. In letzterer bewegt der Mensch unter der Bewegung des hl. Geistes, wozu die Gaben ihn besonders empfänglich machen, doch dem Charakter der Tugenden entsprechend, sich selbst. In de mystischen hingegen fühlt er sich, trotzdem er aus der Tugend heraus eine Tugendhandlung setzt, doch, weil durch die Gaben dazu befähigt, zu einer besondern, diesen entsprechenderen Bewegung in einer Weise angetrieben, so daß er sich nicht aus einer langen Überlegung heraus selbst bewegt, sondern aus einem inneren Antrieb dazu gezogen und getragen sieht. Weil diese Art das Bewegtwerden klarer heraustreten läßt und die Gaben von dem Beweglichmachen ihre Bestimmung haben, deshalb gilt schlechthin : Mystische Betätigung geschieht auf Grund der Gaben ; aszetische auf Grund der Tugenden. Dabei kann das Zusammenwirken wohl bestehen.

Die Bestimmung der Mystik von den Gaben aus hat auch das Schöne, daß sie die Weite des mystischen Erlebnisses herausstellt und es befreit von der Einengnung auf die Beschauung, und doch dieser ihren besonderen Platz im Gesamtrahmen der mystischen Erfahrung beläßt. Es sind 7 Gaben, deren 3 dem Willen zukommen und 4 dem

Verstand entsprechen. Sie werden von St. Thomas in Beziehung zu den Tugenden gesetzt, aber verschieden entsprechend den verschiedenen Darstellungen, so daß in der Summa Theol. der niedrigsten Tugend, der Temperantia, keine Gabe eigenst entspricht, dafür aber der Hoffnung zwei zugewiesen sind. In allen Darstellungen ist jedoch die innige Beziehung der Caritas zu den Gaben, vor allem zur Gabe der Weisheit hervorgehoben. Weil nun unstreitig diese Gabe als die höchste gilt und ihr die Beschauung in der letzten Vollendung zugeeignet wird, so ist aus dieser Beziehung zur Liebe auch deren inniges Verhältnis zur höchsten Tugendbetätigung dargestellt.

Trotzdem ist die Begriffsbestimmung der Mystik von den Gaben aus nicht allseitig befriedigend. Es ist eine Bestimmung auf Grund der habituellen Disposition. Man möchte aber gern die eigene Weise herausgehoben sehen. Immerhin liegt in dem Zusatz, daß die Liebeserfahrung auf Grund der Gaben erfolgt, eine wesentliche Bereicherung der Definition.

VII.

Eine Bestimmung der Mystik von seiten der ihr eigenen Betätigungsweise ist versucht worden durch den Hinweis auf die gratia operans, unter deren Einwirkung unser mystisches Erlebnis erfolgt. St. Thomas spricht von ihr in der Summa Theol. I-II q. 111 a. 2. Allein bezüglich der Auslegung dieses Artikels 2 gehen die Kommentatoren auseinander. Abgesehen davon, daß von antithomistischer Seite in der gratia operans die efficax vermutet wird, haben auch Thomisten ein und dieselbe Gnade operans genannt, insofern als Gott den Anfang in der Bewegung macht, und cooperans, insofern er den Menschen im Handeln erhält. Der eigentliche Begriff der operans weist jedoch in die Ordnung der Erkenntnis und des Strebens. Sie bezeichnet die göttliche Einwirkung, unter der eine Wahrheit ohne langes Folgeren, ohne alles Suchen plötzlich in den Prinzipien aufleuchtet, und wobei der Wille von der Güte des Gegenstandes unmittelbar erfaßt und fortgerissen wird. Es ist also genau dasselbe, das im Vorhergehenden von seiten der dona dargelegt wurde, hier um eine Etappe weiter gerückt und erörtert von seiten der unmittelbaren Einwirkung Gottes her. Die Sache aber bleibt im Grunde dieselbe. Auch hier tritt das Passive, das Receptive, das Affectiv-experimentelle mit aller Deutlichkeit hervor. Es ist die Bestimmung von seiten der Art und Weise der göttlichen Einwirkung im mystischen Erlebnisse.

Garrigou-Lagrange versuchte demgegenüber eine letzte Bestimmung der Mystik der Art und Weise unseres Handelns zu entnehmen; er sieht diese in dem *modus supernaturalis.* [1] Die Übernatur, obwohl der Natur angeglichen, kann, zur vollen Entfaltung gelangt, sich in einer ihr selbst entsprechenden Art äußeren. Sie wird aber, weil der Natur selbst und den natürlichen Fähigkeiten eingesenkt, sich auch vor allem im Anfang, der Art dieses Subjektes anpassen können. Mit anderen Worten: Der Mensch, der im Besitz der heiligmachenden Gnade ist, kann die eingegossenen Tugenden, obwohl diese übernatürlich sind, doch nach Art seiner natürlichen Fähigkeiten gebrauchen. Er kann aber auch von der Übernatur so erfaßt werden, daß diese ihm gleichsam ihre Art aufnötigt und ihn in einer höheren Weise sich betätigen läßt. Es ist dies die mystische Art, das Wesentliche in der Mystik, denn das Übernatürliche als Erhebung kommt dem ganzen Glaubensleben zu, es ist in der Aszese ebenso vorhanden wie in der Mystik. Aber der Modus ist eigen, und deshalb kann ihm ein Merkmal und vielleicht das letzte entnommen werden. Wenn wir nun diesen modus untersuchen, so kann darunter einmal die Art der Betätigung von seiten des Handelnden verstanden werden, seine psychologische Haltung. Das wäre dann im Grunde nichts anderes als was den Gaben und der Gratia operans im Menschen entspricht, also wieder das Passive, das Rezeptive, das Affektiv-Experimentelle.

Man kann es aber auch verstehen vom Gesichtspunkte und von der formellen Bestimmung und Begrenzung des Gegenstandes, bezüglich dessen die Handlung statthat. Anders bestimmt die bloße Vernunft, anders die Klugheit, anders der Glaube, d. h. die Klugheit in Verbindung mit dem Glauben, anders wieder die unter dem Einfluß der göttlichen Liebe urteilende Klugheit oder die Gabe des Rates. Damit wären wir wohl beim Letzten, was über die Mystik unter diesem Gesichtspunkte gesagt wurde, und vielleicht auch beim Wesentlichsten. Der Akt wird vom Objekt, der Habitus vom Akt bestimmt. Hier eine besondere Erfassung des Objektes. In der Strebeordnung, insofern es von dem donum consilii nach dem Gesichtspunkte der Liebe aus der Empfindung der Liebe heraus und in Verbindung mit dem eigentlichen Gegenstand der Liebe bestimmt, resp. erkannt und vorgestellt wird und dann unter der Einwirkung der drei den Willen vervollkommenden

[1] *Garrigou-Lagrange,* Perfection chrétienne et Contemplation. (Saint-Maximin 1924) I 353; II (45).

Gaben in einem von der Liebe besonders informierten Akte per modum intentionis angestrebt wird. In der Erkenntnisordnung, insofern als die drei dona, vor allem das der sapientia, hier die Beziehung eines Gegenstandes, einer Idee, eines Eindruckes zu Gott, dem Gegenstande der Liebe, aufleuchten und als solche intellektuell erfassen und durchkosten lassen. In beiden Linien aber dreht sich alles um die Liebe, weil alles aus Liebe hervorgeht, alles zur Liebe hinzielt, und zwar zur vollen in Freundschaft erblühten Liebe, wo das Beisammensein vorweggenommen ist in der beginnenden Unio realis und wo der erhabene Freund in dem Erhobenen alles ersetzt.

Da die gratia operans genügend durch die Gaben angedeutet ist und die Partikel « ganz übernatürlich » schon eingefügt wurde, braucht trotzdem der Definition nichts weiter zugefügt zu werden.

VIII.

Es wurden von einigen, die gleichsam an einer metaphysischen Definition verzweifelten, Bestimmungen aufgestellt, die leichter faßbar sind, weil sie von Begleiterscheinungen oder anderen Äußerlichkeiten hergenommen wurden. Zuerst muß zugegeben werden, daß tatsächlich eine metaphysische Begriffsbestimmung der Mystik etwas recht unmystisches an sich hat. Die Begriffsbestimmung soll klar sein; die Mystik ist dunkel. Freilich bei den gemachten Versuchen blieb des Dunklen noch immer genug; und es wird wohl niemand zu behaupten wagen, daß er das letzte Pünktlein der Mystik klar und einleuchtend herausgestellt habe, so daß nichts mehr dunkel sei. Trotzdem ist aber auch bei diesen Versuchen zuzugeben, daß sie einem wie eine Entweihung vorkommen können, und daß einen ein Gefühl beschleichen will, wie es kommt in der Naturstunde, wo der Lehrer zuerst eine schöne Blume zeigt, dann anfängt zu erklären und zuletzt, um es noch anschaulicher zu machen, die Blätter ausreißt und den Griffel und die Staubgefässe bloßlegt. Da möchte mancher Kindermund rufen: « Ach, die schöne Blume! »

In der Mystik handelt es sich freilich bloß um eine abstrakte Zerlegung, allein auch eine solche sagt vielen nicht zu, und sie wählten lieber beschreibende Bestimmungen, zumal sich diese bei Mystikern und Mystikerinnen finden. Poulain führt zwei an. 1. « Mystisch sind die Zustände, die die hl. Theresia von dem 14. Kapitel ihres Lebens und von der 4. Wohnung der Seelenburg an beschreibt ».[1] Wie klar

[1] *Poulain*, Handbuch der Mystik. (Freiburg i. B. 1925) 2 Anm. 1.

auf der Hand liegt, ist mit dieser Bestimmung nicht viel anzufangen. Um sie zu verwerten, müßte man die genannten Bücher der großen Mystikerin durchstudieren, wobei sich ergibt, daß sie nicht bloß von Mystik, sondern auch von Aszese spricht.

Die zweite Umschreibung sagt : Mystik nennt man die übernatürlichen Akte und Zustände, die der Mensch aus sich, auch nicht im geringsten Grade hervorzubringen vermag. [1] Diese Bestimmung ist rein negativ, und dazu noch ungenügend, denn aus sich vermag der Mensch auch den einfachsten übernatürlichen Glaubensakt nicht hervorzubringen. Es müßte hier das Nicht-können näher bestimmt werden und das würde hinauslaufen auf jenes schon so oft dargelegte besondere Bewegt-werden von Gott, wobei der Mensch sich passiv verhält und sich von der Gnade gehoben und getragen fühlt.

Es ist ein erfreulicher Fortschritt und eine große Annäherung unter den Vertreteren der verschiedenen mystischen Richtungen, seitdem fast allgemein zugegeben wird, daß mystische Gnaden direkt und unmittelbar dem Heile dessen dienen, der sie empfängt, also zur Ausgestaltung und Entfaltung seines persönlichen Gnadenlebens beitragen und erst in zweiter Linie für andere verliehen werden . Damit ist der Mystik ihr Platz im geistlichen Leben gesichert. Aszese zielt auf Mystik hin. Ein vollendetes Heiligenleben ist ohne Mystik nicht denkbar. Selbst bei den Märtyrern findet sich ihre Äußerung im Donum fortitudinis. So liegt die Mystik in der normalen Entwicklung des geistlichen Lebens, freilich als Letztes. Auf den Höhen tritt sie klar hervor ; was in den ersten Stadien ihr angehört, wird nur unklar, meist gar nicht bemerkt. Und weil die meisten nicht bis zum letzten Abschnitt des Weges kommen, kann man Mystik als außergewöhnlich im Sinne von selten nehmen. Daran ist aber nach dem Zeugnis der hl. Theresia nur die Nachlässigkeit der Menschen schuld. [2]

Nimmt man die Mystik als den Abschluß des geistlichen Lebens im Diesseits, dann offenbart sich uns auch noch ein Pünktlein, das die Gegner der katholischen Mystik oft unterstreichen, sie sei der persönlichste Verkehr des Menschen mit Gott. Das ist wahr, insofern als Gott und Mensch auf Erden sonst nie in so nahen vom Menschen wahrgenommenen Verkehr treten, wie in dem mystischen Erlebnis, das zudem ohne die direkte Vermittlung der Sakramente und ohne

[1] *Poulain*, a. a. O. 1.
[2] Seelenburg V 1.

unmittelbares Eingreifen der Kirche statthaben kann. Das ist nicht wahr, wenn damit das Mystische der Kontrolle der Kirche entzogen werden soll. Der Mensch untersteht der Kirche und bleibt vorallem auf diesem der Selbsttäuschung und der Umgarnung durch finstere Kräfte ausgesetztem Gebiete auf die Kirche angewiesen. Dabei ist der Verkehr selbst der persönlichste und vertrauteste.

Man könnte, wenn es noch nicht der Begriffsbestimmungen so viele gäbe, sagen, Mystik sei die volle Entfaltung der Gottesfreundschaft, wo die unio realis anticipata vom Menschen im Dunkel des Erdenzustandes erlebt werde.

Zur Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung.

Von P. Alphons M. WELL O. P., Graz.

Als ein Hauptsatz im System des hl. Thomas von Aquin hat der Satz zu gelten : « naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit » I q. 12 a. 12, unser natürliches Erkennen nimmt seinen Anfang von der Sinneswahrnehmung. Ja noch mehr, der Lehrer fährt dort fort, « unde se tantum naturalis cognitio nostra extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia ». Darum reicht unser natürliches Erkennen soweit, als uns das Sinnfällige zu führen vermag. Wer das System des hl. Thomas nicht näher kennt, meint einen Empiristen in diesen Sätzen zu hören, die Erfahrung führt den Menschen in seinem Erkennen und ist das Maß seines Erkennens. Das Axiom : nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensibus, wird von den Empiristen ebenso wie von der Scholastik zitiert und der Ausdruck der tabula rasa, nämlich daß die Seele ein unbeschriebenes Blatt sei, auf das die Erfahrung ihre Zeichen setze, dieser Ausdruck, mit den L. Jocke gegen die Verfechter der Lehre von den eingeborenen Ideen stritt, fand sich schon beim hl. Thomas. Es zeigt also im Grunde die aristotelisch-thomistische Philosophie denselben Ansatz und Ausgangspunkt wie der neuzeitliche Empirismus.

Wenn dem aber so ist, so fragt man sich, wieso dieser scholastische Empirismus lange Zeit nicht ernst genommen wurde, wieso die Scholastik in den Ruf kam, der Erfahrung nicht gerecht zu werden, so wenn z. B. Eisler in seinem philosophischen Wörterbuch sagt : « Die Scholastiker vernachlässigen die Erfahrung gegenüber dem begrifflichen Denken ». [1] Das heißt eigentlich nichts anderes als, die Scholastiker sind Rationalisten. Selbst ein Kant hat den empirischen Ausgangspunkt scholastischen Denkens nicht begriffen, sonst hätte er das

[1] *R. Eisler*, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, unter « Erfahrung »

kosmologische Argument nicht als ein eigentlich doch ontologisches bezeichnen können.[1] Jedenfalls waren Außenstehende immer mehr geneigt, Thomas in die Linie eines Spinoza und Hegel als in die der Empiristen zu stellen. Wer nicht tiefer in die Erkenntnistheorie der Scholastik, insbesonders in ihre Intellectusagens-Lehre eingedrungen ist, auf den wird der scholastische Standpunkt den Eindruck des Unausgeglichenen und Unvermittelten machen: kräftige Ansätze zu einem Empirismus und dann doch voller Rationalismus. Erst die Abstraktionslehre, wenn sie ganz erfaßt, ja erlebt wird, zeigt die wunderbare Synthese der beiden, nach unserer Auffassung außerhalb der Wahrheit liegenden Systeme des Empirismus und Rationalismus. Dann wird man nicht sagen können, es sei hier eine Synthese bloß vorgetäuscht und unterschoben, sondern es handelt sich um eine Lehre, die allen Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis gerecht wird, während gerade der Rationalismus etwas vortäuscht, was nicht zutrifft. Er wollte von der Erfahrung absehen und aus dem Geiste die Welt ableiten, nach Art wie die Mathematik aus ersten Prinzipien weitere Sätze entwickelt. Aber es läßt sich zeigen, wie bei jedem weiteren Schritt des Systems die Erfahrung ihn allein ermöglicht hat. So sind die Attribute von Denken und Ausdehnung z. B. aus dem Substanzbegriff nicht ableitbar und nur der Erfahrung zu verdanken.

Besser und der Wahrheit allein entsprechend ist es deshalb, auch als Intellectualist die Abhängigkeit von der Erfahrung anzuerkennen, wie Thomas dies für die natürliche Erkenntnis in ihrem ganzen Umfange tut. Die Erfahrung aber, soll sie der Wissenschaft dienen, muß irgendwie rationalisiert werden, sonst ergibt sich nicht Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die Voraussetzungen jeder Wissenschaft sind. Und dies geschieht beim menschlichen Erkennen gleich vom Anfang an. Ohne den subjektiven Sinn des kantischen Phaenomenalismus anzunehmen, läßt sich doch sein Wort gebrauchen: « die Wahrnehmung selbst schon ist von den Regeln des Verstandes bestimmt », d. h. ist irgendwie rationalisiert, dieses Rationalisieren nimmt nun durch die wissenschaftliche Arbeit seinen Fortgang, man spricht noch weiterhin auch diese Resultate als Erfahrung an bis zu einer gewissen Grenze.

Was liegt jenseits dieser Grenze? Damit haben wir uns hier nun nicht zu beschäftigen. Wir wollen, nur von der Erfahrung her gesehen, feststellen, daß der Empirismus die Grenze viel früher zieht als die

[1] Vgl. *Kant*, Kritik d. p. V. Elementarb. II. I. II. Abt. II. Buch, III. Hptst.

Scholastik. Die Manuductio per sensibilia hat bei Thomas einen anderen Sinn als bei den Empiristen. Man könnte den Unterschied so fassen : für Thomas führen die durch die Erfahrung gewonnenen Begriffe auf Grund der Seinsanalogien auch dorthin noch weiter, wo es nichts mehr zu erfahren gibt. Der Empirismus dagegen schließt mit universeller Erfahrung ab. Um diese Unterschiede näher kennzeichnen zu können, ist es notwendig eine gewisse Definition und Einteilung der Erfahrung zu geben.

Erfahrung, Empirie im allgemeinsten Sinne des Wortes bedeutet ein unmittelbares Vorfinden, Erleben, Aufnehmen von Inhalten, sei es der Außen- oder Innenwelt.

Die unmittelbarste Erfahrung ist die Wahrnehmung oder unmittelbare Erinnerung. Wahrgenommen wird immer ein Jetzt und Hier, ein einziger Fall in seiner Individualität. Der Mensch lebt ursprünglich in der Wirklichkeit, er erlebt sie und reagiert immerfort auf sie. Dieses Hineinverwobensein in die Wirklichkeit besteht vor aller Erkenntnis und geht in die Erkenntnis mit ein. Es entspricht der natürlichen Erkenntnis, da allem Erkennen das Erlebnis der Wirklichkeit zu Grunde liegt, in der ja der Mensch selber ein Bestandteil ist. Meist ist es ursprünglich eine Gesamtreaktion des ganzen Menschen auf die Wirklichkeit, wie sie bei Kindern und Primitiven besonders studiert werden kann. Sie vollzieht sich mit Leib und Seele in Akten, die zuerst ein intellektuell-emotionales, also ein ganz praktisches Verhalten in sich schließen. Später erst durch entsprechende Aufmerksamkeit hebt sich das intellektuelle Erfassen heraus. Dazu ist es notwendig, daß Begriffe da sind, die bei den ersten Wahrnehmungen noch fehlen. Angefangen von dem primitivsten Ausruf : Da ! für die Bezeichnung eines Schmerzes bis zur Konstatierung der Krankheit, ist ein weiter Erfahrungsweg notwendig. Auf diesem Weg liegt auch die Dingerfassung, das Erfahren von Gegenständen und ihrer Wirklichkeit. Wir haben ja nicht Begriffe, wie Tisch, Bank, frei von der Wirklichkeit in uns bereit und sagen sie dann von der Wirklichkeit aus, sondern wir erfahren diese Gegenstände, wir erurteilen sie uns.

Diese innige Fühlung zwischen Subjekt und Objekt finden wir nur in der Wahrnehmung zunächst, daher geht auch alle Erfahrung auf sie zurück. Erst per analogiam, durch großes Einleben und Erfaßtwerden von Theorien, Lehrsätzen, Moralsätzen kann man auch da von einem Erfahren sprechen. In diesem Sinne kann man auch Gott erfahren.

Wir kommen hier zu einer Form innerer Erfahrung, die wie ein zweiter Weg, als Weg nach Innen in der Philosophie eine Rolle gespielt

hat, und dem Weg nach Außen gegenübergesetzt wurde. Aber es trägt dieser Weg die Note des Subjektiven an sich und ohne gesicherte äußere Erfahrung läßt sich kein Kriterium finden, seine Objektivität darzutun. Wir halten es nicht für ausgeschlossen, daß sich auch Irrtümliches in dieser Form erfahren läßt. Außerdem geht dieser Weg noch viel schneller und steiler ins Übersinnliche hinein als der Weg der äußeren Erfahrung. Dies und wohl auch die ganze Geistesrichtung des Aristoteles hat Thomas den anderen Weg gehen lassen, der einmal begangen, auch zu inneren Erfahrungen führt, die aber so durch sichere Kriterien befestigt sind.

Erfahrung im engeren Sinne nun ist das Erwerben von Wissensinhalt durch die äußere und innere Wahrnehmung, ferner durch Beobachtung, Experiment, Induktion. Diese Erfahrung begründet vor allem die sogenannten Erfahrungswissenschaften als solche, deren Gegenstände in der Erfahrung liegen. Um diese Art Erfahrung von der allgemeineren, rein menschlichen, sozusagen alltäglichen zu unterscheiden, sprach man von vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Erfahrung. Zwischen diesen beiden Arten lassen sich nicht so leicht Grenzen ziehen. Die vorwissenschaftliche Erfahrung ist vor allem nicht als eine nur sinnliche aufzufassen. Wollte man, wie Avenarius [1] forderte, alle Zusätze des Denkens aus der Erfahrung eliminieren, so bliebe nichts Natürliches, sondern ein Kunstprodukt übrig. Die reine Erfahrung, welcher nichts beigemischt ist, was nicht selber wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich selbst nichts anders als Erfahrung ist, ist nur ein Grenzbegriff. Mit Recht sagt Wundt : « reine Erfahrung ist eine begriffliche Fiktion, die in der wirklichen Erfahrung nicht vorkommt ». [2] Man kann also nicht die vorwissenschaftliche Erfahrung der Erfahrung der Sinnesvermögen gleichsetzen, sondern der Einteilungsgrund liegt in der Art des Gedanklichen, das sich in aller Erfahrung findet. Sofern bei der Erfahrung bloß das natürliche Denken beteiligt ist, spricht man von vorwissenschaftlicher Erfahrung, sofern ein systematisches, wissenschaftlich geschultes Denken mit beteiligt ist, von wissenschaftlicher Erfahrung.

Das Verhältnis beider Erfahrungsweisen zueinander wäre wie man erwarten sollte, das des Oberflächlicheren zum Gründlicheren, sofern nämlich der vorwissenschaftlichen Erfahrung mangels der

[1] Vgl. *Avenarius*, Philosophie als Denken der Welt, S. 40.
[2] Vgl. *Wundt*, System der Philosophie, 2. Aufl. S. 209.

Methode und der Forschungsinstrumente vieles entgeht, was die wissenschaftliche Forschung festzustellen in der Lage ist. Das wissenschaftliche Arbeiten führte also zum Eliminieren der errores negativi d. h. nicht zur Aufhebung eigentlicher Irrtümer, sondern nur übersehener Mängel der vorwissenschaftlichen Erfahrung. Freilich auch zur wissenschaftlichen Bestätigung derselben. Aber so einfach liegen faktisch die Dinge nicht. Erkenntnistheoretische Erwägungen komplizieren dieses Verhältnis und es erscheint nicht immer so leicht, bei Widersprüchen beider Erfahrungsweisen, die, ideal gedacht, nicht vorkommen dürften, faktisch aber nicht so selten sind, festzustellen, welcher Erfahrungsweise man folgen soll. Für die Philosophie erhebt sich dann die Frage, von welcher sie ihren Ausgang nehmen soll. Darüber wollen wir hier etwas nachdenken und zugleich sehen, welchen Standpunkt die Philosophie des hl. Thomas hierin einnimmt. Vielleicht ist es günstig, in diesen Zusammenhang an die Vorwürfe des Begründers des neueren Empirismus Francis Bacon (Baco de Verulam) gegen die Aristoteliker zu erinnern und an sie unsere Erwägungen zu knüpfen.

In seinem « Novum Organon » unterscheidet er bereits die zweifache Erfahrung und bewertet sie folgendermaßen : « vaga enim experientia mera palpatio est et homines potius stupefacit quam informat ». [1] Die gemeine also vorwissenschaftliche Erfahrung ist mehr ein Herumtappen und bringt die Menschen mehr zum Staunen, als daß sie sie bildete. Bacon erhebt den Vorwurf, die Scholastik habe sich der gemeinen Erfahrung bedient und sei so in die Irre gegangen. Und sein zweiter Vorwurf ist, man habe vorschnell verallgemeinert, habe zu eilig den Sprung ins Metaphysische getan, statt erst die wirklich wissenschaftliche Erfahrung sich zu bilden. Dies habe zu vielen Irrtümern Anlaß gegeben. Bacon fordert deshalb, es sollten dem nach Allgemeinheit strebenden Geiste nicht Flügel angesetzt, sondern Blei angehängt werden. [2] Kurz, unkritisches und naives Erfahren und vorschnelle metaphysische Schlüsse aus dieser Erfahrung, wird von Seiten des Empirismus gegen die Scholastik geltend gemacht. Diese Vorwürfe sind bis auf den heutigen Tag nicht ganz verstummt, man findet sie immer wieder in gegenerischen Büchern und als Beispiel eines solchen Vorgehens liest man die Erklärung gewisser physikalischer Tatsachen durch den « horror vacui » in der Natur. Wir müssen gestehen, daß dieses

[1] *Francis Bacon,* Novum Organon I. 100.
[2] A. a. O. 19.

Beispiel nicht schlecht gewählt ist, um eine voreilige, leere Abstraktion an Stelle einer weittragenden Naturkraft zu setzen.

Fragen wir uns also, inwieweit die Kritik Bacons zu Recht besteht und welche Aufgaben aus ihr der Neuscholastik etwa auf dem Gebiet der Erfahrung erwachsen. Sein erster Vorwurf bezieht sich auf die unkritische Erfahrung. Daß es eine unkritische Erfahrung gibt, steht außer Zweifel, denn es gibt Sinnestäuschungen verhängnisvoller Art. Schon die Alten stellten Kriterien für richtige Sinneserkenntnis die eine Voraussetzung richtiger Erfahrung ist, auf. Trotzdem aber ist man der Überzeugung, daß die Sinne nicht ihrer Natur nach irreführen können. Die vorwissenschaftliche Erfahrung hält nun daran fest, sie hat sozusagen den Glauben an die Sinne, sie braucht aber deshalb durchaus nicht völlig unkritisch und in diesem Sinne naiv zu sein. Schon der einfache Mann konnte Sinnestäuschungen (per accidens) feststellen und berichtigen. Freilich stehen ihm die Forschungsmittel der Wissenschaft nicht zur Verfügung. Aber ein Moment birgt die vorwissenschaftliche Erfahrung doch in sich, das ist ihre Wirklichkeitsnähe und der gesunde Sinn, der sich bei aller sonstigen Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit als doch etwas wertvolles erweist. Damit muß vor allem eine Philosophie rechnen, die die Erfahrung zum Ausgangpunkt ihrer Überlegungen macht. Noch klarer wird die Sache, was wir damit meinen, wenn wir in diesem Zusammenhang die wissenschaftliche Erfahrung vergleichen. Die empirischen Wissenschaften suchen die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Gesetzmäßigkeiten zu ermitteln. Dazu sind Denkarbeit und Begriffe notwendig, so wird die Erfahrung rationalisiert und verallgemeinert. Auf diesem Wege gibt es drei Stufen: Hypothesen, Theorien, Gesetze. Hypothesen sind Annahmen oder Vermutungen über irgendwelche Zusammenhänge im Naturgeschehen. Sie sind immer irgendwie auf Erfahrung beruhend, also nicht reine Spekulation. Von Theorie spricht man, wenn eine Hypothese auf Grund von Tatsachen näherhin bestimmt wird, so z. B. die Descendenztheorie, geschaut an Typusänderungen, Fossilien als Zwischengliedern, Atavismen als Spuren. All dies wird so gedeutet auch der Erfahrung zugerechnet, wenn auch noch nicht im Sinne eines gesicherten Besitzes. Freilich kann man darauf hinweisen, wie sich Theorien verifizieren, besonders dann, wenn man auf Grund derselben gewisse Tatsachen voraussagen kann. Aber man darf nicht vergessen, daß selbst bei Verifikationen die Theorie nicht restlos erwiesen ist, weil sie mit der Wahrheit noch nicht völlig zur Deckung gebracht ist. Es

kann ja der Fall sein, daß die Theorie nur einen Wahrheitskern enthält, in etwas die Wirklichkeit trifft, nicht aber in allem. Die heute in vielem aufgegebene Naturbetrachtung der Alten ließ sich auch verifizieren, ohne deshalb schon wahr zu sein. Die dritte Stufe, das Naturgesetz, ist die allgemeinste Zusammenfassung der Natur. Es ist unanschaulich, gehört aber doch zum Gut der Erfahrung, weil es sich auf Anschauliches bezieht.

So konnte es dazu kommen, daß sich auf diesem Wege die wissenschaftliche Erfahrung immer mehr von der vorwissenschaftlichen entfernte, und daß man nun die wissenschaftliche als die objektive, die vorwissenschaftliche als die subjektive Erfahrung ansprach. Damit erklärt sich die oft so radikal ablehnende Haltung der Naturwissenschaften gegen eine Philosophie, die ihr naturwissenschaftliches Weltbild nicht ohne weiters gelten ließ. Besonders stark traf dies die Scholastik. Nehmen wir hier zum Beispiel das Problem der Obj. der sekundären Qualitäten. Als man von naturwissenschaftlicher Seite die Farben, Töne etc. analysierte, nach quantitativer Methode, ergab sich, daß es sich da um Schwingungen handle. Die Theorie wurde um so großartiger, als man so Farben, Licht, Elektrizität, Wärme auf einen gemeinsamen Nenner bringen konnte. Niemand wird diese Theorie heute bezweifeln, sie ist sehr verifiziert. So mußte also die vorwissenschaftliche Erfahrung aufgegeben werden, die hierin Qualitäten sah. Die Welt ohne Auge ist eigentlich finster und farblos. Das naturwissenschaftliche Weltbild hatte über das vorwissenschaftliche gesiegt. Nun glaube ich aber, daß dies noch nicht so ausgemacht ist. Ohne dieses Problem hier lösen zu wollen, es handelt sich ja in diesem Zusammenhang nur um ein Beispiel, bleibt doch die Auffassung, daß es sich bei den Farben etc. um objektive Qualitäten handle, auch vertretbar. Denn, wie die Logik sagt, wird der Gegenstand durch die Methode bestimmt. Tritt man mit quantitativer Methode an diese Dinge heran, so müssen sie sich eben auch in Quanten darstellen. Die Qualitäten sind deshalb noch nicht als subjektiv erwiesen. Sie könnten gerade zur vollen Wirklichkeit gehören, während die wissenschaftliche Erfahrung nicht mehr die volle Wirklichkeit in sich schließt, sondern bereits eine Abstraktion darstellt. Dies nur ein Beispiel. Sicherlich aber läßt sich sagen, daß die Wirklichkeit viel reicher ist als die wissenschaftliche Erfahrung sie erfaßt. Besonders gilt dies von allen nach quantitativer Methode erfaßten Objekten. Deshalb geht es nicht an, das wissenschaftliche Weltbild ohne weiters als *das* Weltbild hinzu-

stellen. Die Naturwissenschaft hat hier Entgleisungen zu verzeichnen, wie etwa, wenn gelehrt wurde, Gedanken sind *eigentlich* Nervenschwingungen, das Leben ist *eigentlich* ein Chimismus u. s. f. In solchen Fällen wurde die Wirklichkeit abstraktiv nicht nur verarmt, sondern vergewaltigt. Darum haben sich solche Urteile auch nicht halten können. Was wir hier aber besonders notieren wollen, ist die Erkenntnis : die wissenschaftliche Erfahrung trifft die Wirklichkeit nicht erschöpfend, sondern sie greift durch ihre Methode gewisse Momente heraus und verfolgt dann dieselben bis zum äußersten. Das naturwissenschaftliche Weltbild macht das vorwissenschaftliche nicht überflüssig, noch korrigiert es dasselbe im absoluten Sinne. Auch die vorwissenschaftliche Erfahrung besteht in ihrem Wesentlichen zu Recht. Wir kommen also zu einer gewissen Rehabilitierung der vorwissenschaftlichen Erfahrung ohne deshalb einer gesicherten wissenschaftlichen den Wert absprechen zu wollen.

Diese Auffassung ist heute nicht etwa eine aus scholastischem Interesse oder durch einen Rettungsversuch der thomistischen Philosophie bedingte, sondern sie wird teilweise von den Naturwissenschaften selbst zugegeben. Ich verweise auf das Buch des Tübinger Professors Th. Haering : « Philosophie der Naturwissenschaft », das den Untertitel führt : « Versuch eines einheitlichen Verständnisses der Methoden und Ergebnisse der anorganischen Naturwissenschaft. Zugleich eine Rehabilitierung des vorwissenschaftlichen Weltbildes ». (München 1923.) Was sich auf anorganischem Gebiete ergab, findet auch auf dem biologischen seine Bestätigung. Trotz der reichen Forschungsergebnisse auf dem Gebiete der Biologie wurde doch eine Entelechielehre von manchen Biologen erneuert, so von Driesch, Pauly, Wolff, Neumeister, während doch sonst eine solche Auffassung als Reste eines Animismus vollkommen von naturwissenschaftlicher Seite verpönt war.

Wenn aber diese Ausführungen richtig sind, so ergibt sich unmittelbar aus ihnen, daß die Philosophie nicht allein auf der wissenschaftlichen Erfahrung aufbauen soll, sondern mit Recht auch zu einem guten Teil die vorwissenschaftliche in ihrem Wesen zu berücksichtigen hat. Denn die Inhalte der wissenschaftlichen Erfahrung sind vielfach wissenschaftliche Abstraktionen, sie bilden daher nicht einen so festen Ausgangspunkt, sind vielfach Theorien von noch nicht völliger Sicherheit, sind zeitlichen Schwankungen unterworfen und enthalten jedenfalls nicht die volle Wirklichkeit.

Vom Standpunkt der Erfahrung aus ist es deshalb nicht Nachteil oder Minderwertigkeit einer Philosophie, wenn sie auf gesicherter vorwissenschaftlicher Erfahrung ruht und von dieser aus zu den Theorien des naturwissenschaftlichen Lebens Stellung nimmt, ohne sich mit diesen jeweils zu identifizieren. Dies ist aber der Standpunkt der philosophia perennis, die sich schon deshalb so nennen darf, weil sie an den Schwankungen der Meinungen nicht teilzunehmen braucht.

Die Rücksichtnahme auf die vorwissenschaftliche Erfahrung birgt im Gegenteil Vorteile für das philosophische Erkennen in sich. Zunächst entspricht sie der Kondition des Menschen überhaupt. Denn durch diese Erfahrung ist der Mensch am meisten wirklichkeitsnahe. Dieses Hineinverwobensein in die Wirklichkeit, das vor aller Erkenntnis besteht, soll auch mit in die Erkenntnis, wenn auch in gereinigter Form eingehen. Es darf weder durch einen gewissen erkenntnistheoretischen Solipsismus, noch auch durch naturwissenschaftliche Theoremata aufgehoben werden. Alles Erkennen gehe möglichst von einem frischen Erleben der Wirklichkeit aus, so nimmt es von vornherein eine gesunde Richtung und konstituiert ein Wissen des gesunden Menschenverstandes. Wenn der christlichen Philosophie es eigen ist, eine Philosophie zu sein, in der der consensus hominum etwas gilt, so ist dies auch deshalb, weil sie die vorwissenschaftliche Erfahrung mitberücksichtigt und so aus gesunden Quellen schöpft.

Ein weiterer Vorteil dieses Standpunktes ist in der Möglichkeit gegeben, endgültige Erkenntnisse metaphysischer Art zu gewinnen, unabhängig von dem gerade in der Naturwissenschaft geltenden Weltbild. Bei einseitiger Betonung der wissenschaftlichen Erfahrung im modernen Sinn würde es schwer sein, eine endgültige empirische Basis zu finden und es läge immer eine Unsicherheit bezüglich künftiger, vielleicht alles wieder umstürzender Erkenntnisse und Theorien vor. So würde die Metaphysik in Abhängigkeit von den empirischen Wissenschaften geraten. Man hat z. B. ohnedies versucht, die scholastische Philosophie als Ergebnis der damaligen Naturbetrachtung aufzufassen und dies bis in die ersten Sätze hinauf, selbst die Akt-Potenz Lehre wurde nicht ausgenommen. So würde die Erfahrung alles relativieren, jede Zeit erfährt die Welt anders und bildet sich auf Grund ihrer Erfahrung ihr Weltbild. Bis zu einem gewissen Grad ist dies ja richtig, aber das Zeitbedingte darf sich nicht auf das Wesentliche erstrecken, sonst wird die Philosophie nur mehr Zusammenfassung der Zeiterfahrungen.

Gerade eine gesicherte vorwissenschaftliche Erfahrung, die sich im wesentlichen immer gleich bleiben wird, hat die große Bedeutung eines Ausgangspunktes des Philosophierens, der allen Menschen gemeinsam sein kann. Denken wir etwa an den Ansatz der Gottesbeweise bei Thomas : « Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo », es ist eine sichere, durch das Zeugnis der Sinne verbürgte Tatsache, daß es in der Welt Bewegung gibt. Das ist ein Ausgang aus vorwissenschaftlicher Erfahrung. Oder denken wir an den Ansatz der naturphilosophischen Spekulation des Hylemorphismus, der Materie-Form Lehre, er ist in der vorwissenschaftlichen Erfahrung gelegen, daß es wegen tiefgreifender Veränderungen in der Natur der Körper Substrat und Kraft zu unterscheiden gibt, wie dies besonders das Phaenomen des Todes nahe legt.

Es ist interessant zu beobachten, wie die Vernachlässigung der vorwissenschaftlichen Erfahrung ebenso wie die Vernachlässigung jeder Erfahrung durch den Rationalismus zu ähnlichen Resultaten führt, nämlich zu einer Art genialen philosophischen Dichtung, romantischer oder mehr sachlicher Art, in der sich der menschliche Forschungsgeist gefällt und wobei er vergißt, wie weit er sich von der Wirklichkeit entfernt hat. Ein solcher Dichter war auch E. Haeckel.

Ein weiterer Vorzug der Berücksichtigung vorwissenschaftlicher Erfahrung liegt auf ethischem Gebiet. Das Vertrauen in die menschlichen Erkenntniskräfte, insbesonders auch auf die sinnliche Erkenntnis, nennen wir es ruhig naiv, wir brauchen bei diesem Ausdruck nicht zu erröten, verbunden mit der Ehrfurcht vor dem Nicht-Ich der Erfahrung, erzeugt das richtige Ethos des Philosophierens. Der Mensch sieht sich so der Fülle der Wirklichkeit gegenübergestellt, er ist sich bewußt, daß sein Erkenntnisapparat ihm diese Wirklichkeit vermittelt und seine ersten Erfahrungen, in denen er sich fast mehr passiv verhält, sind ihm wegweisend für die weitere Aktivität seiner Forschungen.

Nun wäre noch der zweite Vorwurf Bacons zu behandeln, die Scholastiker hätten vorschnell verallgemeinert und wären so der Wirklichkeit nicht gerecht geworden. Beachten wir nur, wie verschlungen diese Sache eigentlich ist. Da dem Menschen eine intellektuelle Intuition der Einzelheiten und damit der konkreten Wirklichkeit verwehrt ist, muß er sich auf die Abstraktion verlegen, soll er tiefer erkennen und die Zusammenhänge erfassen. Die Erfahrung muß also rationalisiert werden. Darin liegt nun sicherlich eine gewisse Kunst, die geeigneten Abstraktionen, die vorwärts führen, zu finden,

eben die Kunst des Forschens. Man hat es ja da nicht mit einem Abstraktionsmechanismus zu tun, nach Art einer Denkmaschine. Richtig ist, daß die Scholastik bereits durch Aristoteles ungeeignete, oder sagen wir wenigstens weniger geeignete Abstrakte der Naturbetrachtung übernahm. Denken wir z. B. an die abstrakten Qualitätenpaare wie das Kalte und Warme, das Feuchte und Trockene, das Dichte und Dünne u. s. f. Oder denken wir an die Lehre von den 5 Elementen und ihre verschiedenen Anwendungen in der Naturerklärung. Quantitative Unterschiede wurden da in qualitative Bestimmungen verkapselt, die tatsächlich eine Erstarrung in Begriffen verursachten. Mag man auch mit diesen Mitteln manche gute Deutung im Naturgeschehen getroffen haben, mag manches sich da im Lichte der heutigen Forschung wie ein richtiges Erfühlen des Sachverhaltes erweisen (Thales-Wasser, Elektronkern-Wasserstoff), so konnte doch auf diesem Wege eine exakte Naturforschung nicht angebahnt werden. Nicht jede Abstraktion ist eine gleich glückliche und fruchtbare. Wir müssen deshalb, trotz allem, was über den Wert der vorwissenschaftlichen Erfahrung gesagt wurde, ohne dies nun zurückzunehmen, doch sagen, die Anwendung der Mathematik in der Naturforschung, das methodische Streben, deshalb Qualitäten auf Quantitäten zu reduzieren, ist eine sehr fruchtbare Methode gewesen, der wir den Aufstieg der Naturwissenschaften verdanken. Nur muß man sich trotz der Vorteile auch der Einseitigkeit eines solchen Verfahrens bewußt bleiben. Unter dieser Voraussetzung sind alle so gewonnenen Ergebnisse von großem Wert und auch die Philosophie darf an ihnen nicht vorübergehen. Sie soll auch die wissenschaftliche Erfahrung kennen und beurteilen und für sich fruchtbar machen. Gerade weil sie aber auch die vorwissenschaftliche Erfahrung als Ausgangspunkt gelten läßt, ist sie berufen, zu vermitteln und zu totalisieren. Die Neuscholastik hat diesem Rechnung getragen, sie hat die wissenschaftliche Erfahrung in das System eingezogen, sie von der Metaphysik her beurteilt. Es kam zu einem Auswechseln von Teilen innerhalb der Naturphilosophie vor allem. Die wissenschaftlichen Erfahrungen des Altertums wurden ersetzt durch die der Neuzeit, ohne daß das System litt. Und dies gelang! Es konnte gelingen, weil die vorwissenschaftliche Erfahrung, in dem Sinne, wie wir sie gefaßt haben, ein Bleibendes darstellt, so daß die aristotelisch-thomistische Philosophie eben nicht nur ein Exponent des damaligen Weltbildes, sondern des Weltbildes überhaupt ist. Doch darf man nicht glauben, daß diesbezüglich schon

alles geleistet wurde, noch auch daß es in allen Fällen bereits restlos gelungen wäre, auch kann es sehr gut sein, daß die neuere Erfahrung in sekundären Fragen eine Modifikation der philosophischen Ansichten bringen wird; man darf aber nicht übersehen, wie diese Umstellung im großen und ganzen möglich war und wie sehr sich durch sie das System empfiehlt.

Noch auf eine Funktion der Erfahrung bezüglich des philosophischen Denkens sei aufmerksam gemacht. Die neuere Erfahrung ist nicht zu geringem Teil mitbeteiligt gewesen an der Regeneration der Scholastik. Sie war der Hecht im Karpfenteich. Die Erfahrung ist ja überhaupt der Spekulation gegenüber ein enfant terrible. Und die moderne Erfahrung hat ausgiebig der Scholastik gegenüber diese Rolle gespielt. Von der Erfahrung her kommt neue Anregung, neues Leben. Der ruhige, etwas weltferne Besitz der Wahrheit wurde durch die neuen Ergebnisse zunächst gestört, er mußte aufs neue wieder errungen werden durch neue Stellungnahmen, ja vor allem dadurch, daß man die Probleme aufs neue und von Anfang an durchdachte; die etwas aristokratische Unnahbarkeit mußte abgestreift werden und der Metaphysiker mußte sich um die neuen Naturwissenschaften kümmern. Dies alles aber bedeutete neues, junges Leben, eine Regeneration.

Wir müssen nun nochmals auf den Vorwurf Bacons zurückkommen, die Scholastiker hätten sich Abstraktionssprünge zuschulden kommen lassen. Es wurden zwar immer innerhalb der Scholastik die Abstraktionsstufen unterschieden, man besaß auch eine vorzügliche logische Klassifikation der Wissenschaften nach diesen Abstraktionsgraden, aber in der Praxis wurden dieselben methodisch nicht so genau genommen. Wenn wir z. B. die naturwissenschaftlichen Schriften eines Albertus Magnus daraufhin prüfen, so ergibt sich, daß er zur Erklärung der Natur zwar im allgemeinen die damaligen Erfahrungen benützt, also die verschiedenen Naturqualitäten, daß er aber auch nicht selten metaphysische Lehren zu Erklärungen heranzieht. Mit andern Worten, Empirie und Spekulation waren in der Praxis nicht geschieden. So konnte es dann dazu kommen, daß man, wo man die empirischen, also nächstliegenden Ursachen nicht kannte, einfach metaphysische Gründe einsetzte, zum Schaden der Naturforschung. Derselbe Mensch eben hat damals diese weiten Gebiete behandelt und sie waren in ihm eins. Er empfand es daher gar nicht als methodisch störend, Erfahrung und Spekulation promiscue zu gebrauchen. So aber konnte das

Apriorische die Forschung vielfach hindern, zumal ja Abstracta bisweilen nur Notbehelfe, ja leere Worte sein können, die aus einer momentanen Verlegenheit heraushelfen. Damit war die Gefahr gegeben, daß die Metaphysik als Deus ex machina in die Naturforschung eintrete. Wollte man die Natur durch den auctor naturae erklären, so wäre die Naturforschung überflüssig. So konnte es zu der fälschlichen Meinung kommen, die Forschung sei durch das apriorische Wissen in Frage gestellt. Eine methodische Scheidung im ganzen wissenschaftlichen Verfahren war also gefordert. Sie wurde durchgeführt und wir sprechen heute von den empirischen oder Erfahrungswissenschaften. Sie halten sich im Bereich der Empirie und überschreiten ihn nicht. Es gibt sozusagen verschiedene Seinsschichten und dementsprechend verschiedene Methoden, dementsprechend aber auch verschiedene Ergebnisse, die einander nicht widersprechen können, weil sie nichts über Dinge aussagen, in denen sie nicht kompetent sind. Die empirischen Wissenschaften haben so nichts über Gott, Seele auszusagen, weil dies ihrem Bereich sich entzieht. Die substantiale Seele gehört nicht in die empirische Psychologie u. s. f. Hat man diese methodische Scheidung verstanden, nimmt man daran keinen Anstoß. Selbst bei Gegenständen, denen die empirischen Wissenschaften nicht gewachsen sind, leisten sie doch Beträchtliches. So z. B. entzieht sich den Erfahrungswissenschaften das Lebensprinzip. Sie haben hierin nicht das letzte Wort zu reden. Aber sie sind doch an der Erforschung des Lebens beteiligt und charakterisieren es nach ihren methodischen Forschungen. Biophysik, Biochemie und Biologie sind an diesen Forschungen beteiligt und das Ergebnis läßt sich etwa heute so ausdrücken : was wir Leben nennen, beruht auf reizbedingten Vorgängen in Organismen, die aus Eiweiß aufgebaut sind und in einem kolloidalen Zustand sich befinden.

Der Philosoph nimmt dies zur Kenntnis, ihn interessieren vor allem die Reizvorgänge, in einem weiteren Abstraktionsschritt charakterisiert er das Leben als motus sui ipsius, als Selbstbewegung, er erschließt das Lebensprinzip, verläßt so die Erfahrung und bearbeitet es weiter, er gelangt zum Geistesleben und zum göttlichen Leben.

Daraus ersehen wir, daß der Vorwurf Bacons bezüglich vorschnellen Abstrahierens nicht zu Recht besteht, denn kraft der methodischen Scheidung der Wissenschaften vermag die eine dort in einer höheren Seinsschichte sofort zu beginnen, wohin die andere gar nicht hingelangen kann. Für sie genügt eine gute vorwissenschaftliche Erfahrung,

auf daß sie sich sofort auf ein Gebiet jenseits der Erfahrung begebe. Freilich bleibt hier die Frage zu stellen, ob die Begriffe, die aus der Erfahrung gewonnen wurden, auch jenseits der Erfahrung irgendwie gelten. Dies ist die Frage der Transcendenz.

Wir bleiben hier stehen und wollen zum Schlusse noch erwähnen, daß die angeführte, nun durchgeführte methodische Scheidung sehr zur Befriedung der Wissenschaften beiträgt. Die Spannung zwischen Naturwissenschaften und Philosophie hat nachgelassen, seit jeder die richtigen Schranken gesetzt wurden. Von seiten der Naturwissenschaften kann es an und für sich zu keinen metaphysischen Übergriffen kommen, da übersinnliche Objekte von vornherein als ihnen nicht zuständig betrachtet werden. Die überempirische Wissenschaft wird einsehen, daß von den Naturwissenschaften nicht zu verlangen ist, daß sie übersinnliche Faktoren in ihre Forschungen einbeziehen oder berücksichtigen.

So kann der Mensch in allen Seinsschichten forschen und arbeiten und niemand wird die Kreise des andern stören.

Freilich ist diese Scheidung nicht das letzte, sie ist wohlbemerkt auch nur eine methodische, immer wird das Bedürfnis nach Zusammenschau und letzter Verknüpfung zu einem Weltbild schlechthin, das alles an seinem Platze enthält, in der Menschheit rege sein. Von dem gemeinsamen Mutterboden der Wirklichkeit geht alles Fragen und Forschen aus und zu ihm will es bereichert zurückkehren. Letzten Endes ist eben alles wahre Wissen Erfahrung der Wirklichkeit.

De Philosophia Morali Christiana.

Responsio quaedam responsionibus « completis et adaequatis » Domini Jacobi Maritain.

Scribebat J. M. RAMÍREZ O. P. Friburgi.

Sanctus Thomas, qui monumentum theologicum a fundamentis erexerat et compleverat, philosophia plurimum adiuvante ac ministrante, aedificium philosophicum autonomum non modo non exstruxit, verum neque delineavit : quo fit, ut ignoremus architecturam quam esset secuturus, si huiusmodi constructionem molitus fuisset. Hoc unum tantum scimus, structuram hanc essentialiter distinctam fore a structura theologici monumenti ; nam essentialis differentia, quae viget inter ordinem philosophicum et ordinem theologicum, Thomae — si cui unquam — omnino perspecta erat.

Cum autem in scholis philosophia fere unice, intensissime tamen, coleretur ut ministra theologiae et non secundum se, factum est ut thomistica philosophia animam robustissimam habeat in corpore philosophico adhuc exiguo et imbecilli, licet adolescenti.

Necesse est ergo hanc disproportionem de medio tollere, fovendo augmentum corporis philosophici secundum verum spiritum philosophiae thomisticae usque ad perfectam eius quantitatem et robur, et quidem intra ordinem stricte philosophicum.

Et quia spiritus philosophiae thomisticae simul est profunde philosophicus et christianus, adlaborandum est ut construatur philosophia christiana perfecta, hoc est, essentialiter distincta a theologia, non tamen ab ea separata, sed ipsi coniuncta nexu vitali intimo.

Haec circiter scribens [1] — et iam pridem multum considerans — vir optimus D. Jacobus Maritain totos suos nervos intendit in emendanda, perficienda augendaque philosophia christiana, iuxta authenticum spiritum S. Thomae Aquinatis. Quae quidem emendatio et evolutio, cum ad universam philosophiam extendi debeant, maxime tamen ad philosophiam naturalem et ad philosophiam moralem sunt applicandae, utpote quae plurimum a mundi et humanitatis mutabilitate et evolutione dependeant ; ac specialiter philosophia moralis typum exhibere debeat authenticae philosophiae christianae.

Ad hunc igitur finem obtinendum D. Maritain plura edidit volumina : « Les Degrés du Savoir [2] » (1934) ; « De la Philosophie Chrétienne » (1933) ;

[1] « Science et Sagesse », p. 175-176.

« La Philosophie de la nature (1935) ; » ac novissime, « Science et Sagesse » (1935).

Quod ad philosophiam moralem spectat — cui prae primis insistit D. Maritain —, eius emendatio consistit in duobus : 1° ultra philosophiam moralem, quae est scientia speculative-practica, admitti et constitui debet scientia practice-practica [1], specifice distincta a philosophia morali et a prudentia, veluti essentialiter media inter eas ; atque ideo in nova structura et ordinatione scientiae moralis collocanda est inter scientiam moralem speculative-practicam et prudentiam ; 2° haec nova structura cognitionis moralis philosophicae non est vera et adaequata suo obiecto, in praesenti statu elevationis, lapsus et reparationis humanae naturae in finem supernaturalem, nisi sit vere et positive christiana, non solum in ordine exercitii, verum etiam in ordine specificationis ; atque idcirco necessario debet esse subalternata sacrae theologiae, nedum ratione finis, sed et ratione principiorum, pure quidem et simpliciter, non tamen radicaliter seu originative — ut theologia subalternatur scientiae Dei et beatorum —, sed perfective et completive tantum. [2] Quod si secus, non erit vera scientia, utpote deformans, corrumpens, falsificans proprium suum obiectum ut realiter est *hic et nunc*. [3]

D. Maritain multum laborat et insudat in ostendenda necessitate et veritate huiusce duplicis emendationis, ut philosophia moralis debitam structuram scientificam finaliter adipiscatur.

* * *

Equidem negari vix potest philosophiam thomisticam cum naturalem tum praesertim moralem emendatione quadam et evolutione indigere — quod opus humanum eis non eget ? — ; esse tamen illas quas vult D. Maritain, eoque gradu et modo quibus ipse eas introducere conatur, mihi profecto non videtur, salva semper eius rectissima intentione.

Qua de causa, cum rogatus fuissem a Directione Commentarii periodici, « Bulletin Thomiste », ut de Operibus D. Maritain philosophiam moralem spectantibus recensionem, quam vocant, facerem, argumenta eius, ea qua potui veritate collegi in praedicto Commentario et, qua etiam potui obiectivitate, sinceritate, benevolentia, humanitate, crisi subieci. [4]

Hanc tamen crisim aegre tulit D. Maritain — vel saltem ei vehementer displicuisse satis superque ostendisse videtur —, me insimulans quasi

[1] Sic enim eam appellat D. Maritain et conqueritur si alio modo nominetur v. g., *practico-practica* (« Science et Sagesse », p. 369), sicut ego eam vocavi (« Bulletin Thomiste », avril 1935, p. 429), sequens communem modum loquendi, iuxta regulam Aristotelis saepius repetitam a S. Thoma : nominibus utendum est ut plures. Attamen, in hac responsione, morem gerens D. Maritain semper dico : practice-practica et speculative-practica, nam « quando agitur de rebus, debet quaestio nominum intermitti », ut ait alicubi S. Thomas.

[2] « De la Philosophie Chrétienne », p. 148-149 ; « Science et Sagesse », p. 188-189.

[3] « De la Philosophie Chrétienne », p. 102-107 ; « Science et Sagesse », passim.

[4] « Bulletin Thomiste », avril 1935, p. 423-432.

de prurigine nvehendi in doctrinas traditionales aut plene thomisticas spiritu, eo quod non resonant litteram explicitam S. Thomae Aquinatis ; qua de causa, inter thomistas « fossilizatos » vel « retardatarios » — sic enim verto *sensum*, non vocem gallicam, « partisans d'un certain *immobilisme* », quam ipse adhibet [1] — me adnumerare non dubitavit, reticito licet nomine.

Historia tamen huius controversiae de Philosophia Christiana luculenter commonstrat hic locum non habere conflictum inter thomistas « fossiles » seu « retardatorios » et thomistas « vivos » seu « progressistas ». Nam thesim D. Maritain approbavit — ut etiam ipsemet cum plausu refert [2] — theologus quidam et philosophus publica notorietate multo plus « retardatarius » quam ego ; reprobarunt autem et philosophi et theologi multo magis « progressistae » quam D. Maritain, ut publici iuris est. [3] Ceterum, non fui ego qui edidi « brochure », cui titulus, *Antimoderne*, sed alius Jacobus sat bene notus, ni multum fallor, Domino Maritain.

Liceat autem mihi, modeste quidem sed fidenter, affirmare me non impugnasse D. Maritain quia eius verba non resonabant verba aut sensum immediatum et litteralem S. Thomae, sed quia, meo iudicio, non referebant sensum profundum aut spiritum Aquinatis : cuius signum est meas obiectiones non in verba, sed in doctrinas fuisse directas, ut cuilibet eas legenti patet.

Quidquid tamen de hac minuscula quaestione sit, puto esse magis « philosophicum », magis « christianum » magisque « adaequatum » et « morale » abstinere vel a mera specie huiusmodi « topicorum vetustissimorum » « de communi nec virginum nec martyrum ».

Ergo D. Maritain dignatus est meae crisi respondere « tout de suite » in fasciculo sequenti eiusdem Commentarii, promittens se alibi — nec multo post — daturum responsum « adaequatum » et « completum » : « une réponse adéquate et complète » [4] ; quod et fecit in nuperrimo suo Opere, « Science et Sagesse ». [5]

Responsioni, quam D. Maritain dedit « tout de suite », verbulum « provisionale », ut dicunt, adieci in eodem Commentario [6], tum quia feriarum tempore apud me non erant Opera D. Maritain, sed neque textus recensionis meae ; tum etiam quia mihi non concedebatur ibi locus — id quod iure factum est — nisi brevissimus.

Postquam igitur D. Maritain iure utens suo responsum « adaequatum et completum » nostris observationibus dedit, liceat et nobis eodem iure utentibus responso suo replicationem afferre, non quidem spiritu litigioso — nam « servum Domini non oportet litigare » (II Tim., II, 24) —, sed morem gerens ipsi D. Maritain, qui doctrinam suam de philosophia morali christiana exponit in Collectione, cui titulus : *Questions Disputées*. Nec

[1] « Science et Sagesse », p. 14.
[2] « Science et Sagesse », p. 228-229, n. 2.
[3] Cfr. « La Philosophie Chrétienne », Journées d'études de la Société Thomiste, II, discussions, p. 57-72 ; 114-144 ; 147-164 ; « Divus Thomas », t. 13 (1935), p. 469.
[4] « Bulletin Thomiste », juillet 1935, p. 553.
[5] « Science et Sagesse », p. 363-386.
[6] « Bulletin Thomiste », juillet 1935, p. 355-356.

enim fas est vel levissime suspicari virum optimum voluisse sibi retinere « monopolium » disputandi, multoque minus exigere ut sibi disputanti aut docenti ceteri omnes subalternentur « pure et simpliciter ».

Tria puncta continet responsum D. Maritain : 1° elenchum errorum lectionis et interpretationis quos ego commisi in mea recensione ; 2° defensionem suae theoriae circa scientiam practice-practicam contra nostras observationes ; 3° propugnationem suae doctrinae circa philosophiam moralem adaequate sumptam contra nostras obiectiones.

Hunc ordinem et nos sequemur, qui non solum est chronologicus, sed et naturalis, cum procedat a minori ad maius.

I

Errores lectionis et interpretationis.

Catalogum horum errorum D. Maritain ad litteram exscribit ex suo responso dato « tout de suite » in « Bulletin Thomiste ». Quia tamen haec exscriptio non videtur esse facta « tout de suite », sed quando volumen, « Science et Sagesse », finem impressionis typographicae pertingebat, iure supponere possumus D. Maritain in praedicto Catalogo redigendo non commisisse « peccatum praecipitationis », quo ipse quandoque decorat Aristotelem et Scholasticos medii aevi, non excepto Thoma Aquinate. [1]

Quod ad nostrum munus relatoris critici attinebat, in antecessum notare iuvat nos duplici difficultate impeditos esse ne omni prorsus fidelitate, ad unguem usque, cogitata D. Maritain referre potuissemus. Prima quidem ex parte *medii* ea exprimendi. Cum enim non habeam usum scribendi gallice, recensionem meam redegi in lingua hispanica, ex qua in gallicam linguam a traductore quodam translata est. Itaque duplex versio revera adfuit : una, mea, ex gallico idiomate D. Maritain in meam recensionem hispanicam ; alia, translatoris recensionis hispanicae in linguam gallicam. Norunt autem omnes quam difficile sit ex amussim unam linguam in aliam vertere — unde proloquium illud : *traduttore, traditore* ; — quae quidem difficultas in casu praesenti duplicata fuit.

Secunda, ex parte ipsius *rei* exprimendae. Communis fama est, vel inter ipsos quibus lingua gallica nativa est, stylum D. Maritain non esse clarum neque concisum, sed obscurum, difficilem, redundantem, oratorium potius quam didacticum. Aliunde vero idiosyncrasiam habet multiplicandi parentheses — etiam intra unam eandemque parenthesim —, adnotationes (notes), elucidationes (éclaircissements), adnexa (annexes), simul cum consuetudine remittendi lectorem suum a textu ad adnexa, ab his ad adnotationes, ab utrisque ad elucidationes, et ab elucidationibus ad textum, ad adnexa, ad adnotationes et ad ipsasmet elucidationes. — Modus iste « circularis » methodum sapit wolffianam, cuius laudes (?) iure celebravit celeberrimus Concina. [2] Inde difficultas apprehendendi quid denique

[1] « Science et Sagesse », p. 76 : « *une grave faute* de *précipitation intellectuelle* ».

[2] *D. Concina* O. P., « De iure naturae et Gentium », dissert. prolegomena, cap. 6, n. 9, ed. Romae, 1773, p. 32-33.

dicere voluit D. Maritain, et ad concinnam formam reducendi. Equidem, si genus recensionum permitteret uti adnexis, elucidationibus et adnotationibus, mihi videor sat facile potuisse reproducere sufficienti cum fidelitate ea quae dixit D. Maritain : at hic modus recensendi nondum in consuetudinem venit.

Harum ergo difficultatum conscius, de industria ad calcem relationis doctrinae D. Maritain iterato posuimus conditionalem : *si* nous l'avons bien entendue », « *si* nous l'avons bien comprise ». [1]

* * *

Sed iam ad ipsos « errores lectionis et interpretationis » examinandos perveniamus.

Primus « error lectionis. » Dixerat D. Maritain moralem scientiam speculative-practicam formaliter (formellement) consistere in cognoscere veluti fundamento τοῦ dirigere [2] ; prudentiam vero formaliter (formellement) non consistere nisi in ipso dirigere. [3] — Loco autem verbi, formaliter, nos posuimus : *directe* (directement). [4]

Quoad rem significatam utrumque verbum idem valet in terminologia scholastica, qua utitur D. Maritain : idem etiam valet in lingua hispanica, qua ego usus sum, nisi quod verbum, *formalmente*, minus classicum est quam verbum, *directamente*. Itaque D. Maritain bene adhibuit suum verbum, sicut et ego meum, iuxta propriam indolem linguae qua unusquisque scribebat ; nec enim serviliter et ut sonant transferenda sunt verba ex una in aliam linguam, ut pueruli addiscentes linguam extraneam facere solent, risum aut indignationem suorum magistrorum excitantes.

Ceterum, ut fatetur ipsemet D. Maritain, doctrinam suam non fundaverat in textibus citatis [5] : — ut quid ergo movere litem de verbis ?

Sed et ipsum *dirigere* prudentiae, quod idem est ac praecipere seu imperare [6], excluditne formaliter τὸ *cognoscere* ? Politiores quidam thomistae, ut Medina, Báñez ac praesertim Joannes a S. Thoma — quem D. Maritain maxime veneratur — docent quod « actus imperii consistit *in iudicio practico secuto post electionem*, cum voluntas facit impetum ad executionem ». [7] Atqui iudicium sine *cognitione* ne mente quidem concipi potest. Ergo imperium non est formaliter purum dirigere ut a cognoscere contradistinguitur, sed *formaliter involvit et cognoscere*. Prudentia igitur, quae est virtus formaliter directiva, utpote formaliter imperativa [8], debet esse *formaliter cognoscitiva*.

[1] « Bulletin Thomiste », avril 1935, p. 424, 428.
[2] « Les Degrès du Savoir », p. 880-883.
[3] l. c., p. 883.
[4] « Bulletin Thomiste » avril 1935, p. 424.
[5] « Science et Sagesse », p. 365.
[6] *S. Thomas*, « Summa theol. », I-II q. 17 a. 1 ; II-II q. 47 a. 7 ; q. 49 a. 6.
[7] *Joannes a S. Thoma*, « Cursus theol. », in I-II, disp. VII, a. 2 n. 14, 16-17 ; a. 1. n. 9, 13-14.
[8] II-II q. 47 a. 7 ; q. 49 a. 6 ad 1.

Nisi forte putet D. Maritain Joannem a S. Thoma hac etiam in re non esse penitus liberum a « monstruositate » quadam epistemologica [1]; et potius sequi velit « honestum » Billuart [2], qui sequitur Gonet, qui et sequitur Serram et Salmanticenses. [3] — Quidquid tamen sit, non poterit D. Maritain irasci contra nos, dicens se « communem thomistarum » doctrinam esse secutum. [4]

Secundus « error lectionis », qui simul videtur esse « error interpretationis ». Exponentes doctrinam D. Maritain, scripsimus : « sine hac philosophia morali (practice)-practica, actioni humanae non potest dari certa et efficax directio. [5] — Notat D. Maritain se non dixisse haec verba. [6] — Reapse, illa verba non dixit. At neque ego illo in loco intendebam referre verba eius, sed, *sensum* Auctoris interpretando et pro ipso laborando, urgere doctrinam quam proponebat. — Si quis ergo dicit in verbis nostris esse « errorem lectionis », cum nolebamus « legere », eo ipso committit ille « errorem interpretationis ».

Sed, abstractione etiam facta a relatione illorum verborum cum textu D. Maritain, et sumpta prout iacent, D. Maritain commisit « errorem interpretationis ». Non enim est eorum sensus quod, in *vita morali*, sine tali philosophia non possit quis certo et efficaciter suas actiones dirigere, ut nobis attribuit D. Maritain ; nam videmus virtuosos nescientes hanc philosophiam certo et efficaciter dirigere actiones suas ; sed sensus est quod, in doctrina seu *scientia morali*, de qua *formaliter* agebatur, scientia moralis speculative-practica non sufficit se sola ad certo et efficaciter dirigendas actiones humanas, et hoc, secundum doctrinam ipsiusmet Maritain : non *certo*, quia, utpote speculative procedens, nondum attingit perfecte totam realitatem singularium in quibus est ponendus actus humanus ; non *efficaciter*, quia non supponit rectitudinem appetitus ; haec autem duo, quae illi desunt, secum affert scientia moralis practice-practica. [6] Et hoc est aequivalenter dicere quod sine hac scientia morali practice-practica, scientia moralis speculative-practica non est sufficienter et pleno sensu practica ; quae quidem propositio est per se nota.

Mirum autem esse videtur eos, qui saepe repetunt ceteros non intelligere, « *ils n'ont pas compris* », ipsosmet non intelligere propositiones per se notas, etiamsi eis in eorum lingua nativa in suumque favorem dicantur.

Tertius « error lectionis ». Referentes doctrinam D. Maritain circa necessitatem admittendi philosophiam moralem subalternatam theologiae,

[1] « De la Philosophie Chrétienne», p. 135.

[2] Sic eum appellat D. Maritain (« Science et Sagesse », p. 385). *Billuart*, « Cursus theol. », in I-II q. 17, diss. 3 a. 8, § II, obi. 3°, in fine.

[3] *Salmanticenses*, « Cursus theol.» , in I. P., tract. V, « De Praedestinatione », disp. II, dub. II, § XI, ad 2am confirmationem, n. 86-90 ; *Serra* O. P., « Summa Commentariorum », in I-II q. 17 a. 1, dub. 1 ; *Gonet* O. P., « Clypeus theol. », in I-II, disp. X, a. 3, § II, n. 68-72, 80.

[4] « Science et Sagesse », p. 243.

[5] « Bulletin Thomiste », avril 1935, p. 424.

[6] « Science et Sagesse », p. 366.

dicebamus : « Ainsi donc, comme les vertus morales naturelles sans la charité en l'état de nature tombée ne sont pas de vraies vertus, parce qu'elles ne sont pas de vrais habitus ni ne sont unies entre elles sous la prudence, mais ne sont que de simples dispositions, — ainsi la philosophie morale purement naturelle, dans l'état de nature tombée, n'est pas une vraie science en son état parfait, si elle n'est complétée et surélevée par les lumières de la théologie. »[1]

Respondet D. Maritain : « *nous avons dit exactement le contraire :* Sans la charité l'homme peut avoir, non pas seulement, par exemple, la fausse tempérance de l'avare (spécifiée par le bien utile), mais *la vraie tempérance naturelle acquise* (spécifiée par le bien honnête en telle matière) ». (« De la Philosophie Chrétienne », p. 102, note.)

Il nous fait dire que sans la charité les vertus morales acquises « *ne sont que* de simples dispositions ». Nous avons dit qu'elles restent alors « *à l'état* de disposition »[2].

Revera D. Maritain haec sua verba dixit *in notis* ad calcem paginarum appositis, sed *in textu* scripserat haec alia verba. « Cette morale naturelle n'existe pas *à part* comme vraie science de la conduite (pas plus que sans la charité les vertus naturelles n'existent au titre véritable de vertus) ; elle n'existe que comme armature de la science morale intégrale... »[3]

Si in statu naturae lapsae et reparatae, Moralis naturalis non subalternata theologiae et ab ea perfecta et elevata *non est vera scientia*, — aut comparatio virtutum naturalium separatarum a caritate cum tali scientia nihil valet, aut, si quid valet, importare debet affirmationem *proportionalem* in alio membro comparationis, nempe has virtutes sine caritate *non esse veras virtutes :* quod autem valeat sine diminutione, sufficienter indicant verba quibus D. Maritain transit a primo ad secundum membrum : *pas plus.*

Cui ergo credendum est, *textui* an *notis?* Si inter textum et notas non est oppositio, negari tamen non potest germanum sensum Auctoris manere dubium aut saltem obscurum.

Haec, cum redigerem recensionem meam, animadvertens, memini regulae criticae textualis, qua dicitur : quadocumque aliquis textus *derivatus* dubius est aut obscurus, consulendus est textus *originalis* ab eoque clarificandus et, prout opus fuerit, complendus, sicque obtinebitur textus certus et clarus.

Igitur statim inquisivi textum originalem textus derivati D. Maritain, inventu sat facilem. Norunt omnes, qui legerunt scripta D. Maritain, doctorem suum et inspiratorem quoad sensum et plerumque quoad verba esse Joannem a S. Thoma. Itaque hunc theologum loquentem de virtutibus naturalibus sine caritate illico adivi, ut lectionem eius iam saepius iteratam repeterem. Et apud ipsum inveni — vel potius reinveni — has tres affirmationes, non perfuntorie sed iterato prolatas : *a*) virtutes acqui-

[1] « Bulletin Thomiste », avril 1935, p. 427-428.
[2] « Science et Sagesse », p. 367.
[3] « De la Philosophie Chrétienne », p. 102.

sitae seu naturales sine caritate in praesenti statu humanae naturae *non sunt verae virtutes*, hoc est, non habent *essentiam* verae virtutis moralis acquisitae ; *b*) hanc *essentiam* verae virtutis naturalis non habent, quia per peccatum mortale amiserunt rationem *habitus*, non quidem directe sed indirecte et ex consequenti ; *c*) consequenter non sunt nisi *merae dispositiones bonae*, quae ideo *specie* differunt a veris virtutibus acquisitis.

En eius verba : « ex defectu caritatis in peccatore, virtus acquisita, — ...indirecte et ex consequenti *amittit essentialem rationem virtutis quantum ad* **rationem** *habitus difficile mobilis*, et *induit* **rationem** *dispositionis bonae*, quae est *virtus imperfecta*. Itaque ex defectu caritatis per peccatum in nobis indirecte *vulnerantur virtutes acquisitae*, et *mutant* **rationem** *habitus difficile mobilis*, et sic **non sunt verae virtutes** *exsistente peccato* » [1] « Indirecte tamen et ex consequenti *amittunt* **intrinsecam firmitatem virtutis acquisitae et rationem motivi difficile mobilis ex specie sua** ». [2]

« Quando autem... per solam aversionem peccati mortalis *destruitur motivum virtutis* **in ratione difficile mobilis,** tunc *destruitur virtus acquisita ex* **defectu formalis motivi,** quod sit **ex sua specie** *difficile mobile*, sed *remanet inclinatio ei similis ex assuefactione praeterita quae non* **ex sua specie** *sit difficile mobilis et* **ex suo motivo** ». [3]

« Respondetur *unico actu* posse tolli virtutes acquisitas, *quantum ad* **formale** quod tenet se ex parte *prudentiae* et *connexionis* virtutum et *firmitatis* **motivi,** quod requiritur ut virtutes sint **quoad specificationem habitus difficile mobiles**. [4]

« Quod ista **destructio essentiae** *virtutum* ex absentia caritatis sit indirecta, constat... » [5] Ergo post peccatum mortale « *nullo modo remanet* **ipsa specifica ratio** *firmitatis in virtute* ». [6]

Ex his textibus luce clarius apparet *perfecta et absoluta coincidentia inter doctrinam Joannis a S. Thoma et doctrinam quam nos tribuimus D. Maritain*, cuius obscuritas aut incertitudo manebat eo ipso critice clarificata aut certificata.

Sed quid reapse docuit D. Maritain ? Estne ipse revera perfecte concordans cum doctrina Joannis a S. Thoma, vel perfecte ab ea discordans, ut ait esse a doctrina quam ipsi verbis nostris tribuimus : « *exactement le contraire* » ?

Audiamus D. Maritain seipsum authentice interpretantem ac dilucidantem : *a*) Joannes a S. Thoma explicat hanc quaestionem de virtutibus naturalibus sine caritate nitidius quam ceteri omnes Commentatores : « l'explique *avec plus de netteté que tout autre commentateur* » [7] ; *b*) nulla est oppositio doctrinalis inter D. Maritain et Joannem a S. Thoma, at neque proprie loquendo verbalis, sed sola differentia in quodam modo loquendi ; ait enim : « Jean de Saint-Thomas déclare..., en termes plus forts

[1] *Joannes a S. Thoma*, « Cursus theol. », in I-II, disp. 17, a. 2, dub. II, § III, n. 6.
[2] l. c., n. 17.
[3] l. c., n. 12.
[4] l. c., n. 11.
[5] l. c., n. 13.
[6] l. c., n. 18.
[7] « Science et Sagesse », p. 252.

que ceux dont nous avons fait usage »[1], secus, quomodo posset esse identificatus cum classicis scholae thomisticae[2], cum Joannes a S. Thoma sit inter classicissimos huius scholae ? ; c) inter doctrinam Joannis a S. Thoma et doctrinam D. Maritain est perfecta coincidentia : « les vertus naturelles sans la charité ne sont pas de vraies vertus que *secundum quid et dispositive tantum, non essentialiter et habitualiter*, à l'état de dispositions, non d'habitus »[3] ; *d*) D. Maritain reproducit doctrinam et formulas classicas inter thomistas seu in schola thomistica : « ces formules, classiques chez les thomistes », « l'enseignement classique de l'Ecole thomiste »[4] ; *e*) verumtamen formulatio mea eiusque attributio D. Maritain fundantur in lectione praecipitata verborum eius ; sic enim reddo *sensum* verbi, *légèreté*, quo utitur D. Maritain, cum ait. « Nous avons tenu à reproduire ici notre texte lui-même, la légèreté avec laquelle certains objectants l'ont lu nous en faisait une obligation ».[5]

Quid ergo finaliter dicendum ? — Si quod ego dico est *totaliter contrarium* — « *exactement le contraire* » — ei quod dixit D. Maritain, simul tamen est *totaliter identicum ei quod dixit Joannes a S. Thoma*, — quomodo tunc D. Maritain potest non esse totaliter contrarius Joanni a S. Thoma ? — Oppositio inter D. Maritain et me non est inter formulas magis « fortes » aut magis « suaves », sed *exactement le contraire*, — quomodo tunc inter ipsum et Joannem a S. Thoma est *solum differentia inter formulas magis aut minus « fortes »* ? — Quomodo tunc reproducit doctrinam « classicam » seu « communem » thomistarum ? Nam Joannes a S. Thoma non solum est inter classicos, sed et inter classicissimos scholae thomisticae.[6]

Certe, si D. Maritain non est hic in aperta et fragranti contradictione cum seipso, ad minus tamen se exhibet ut philosophum « ineffabilem ». Haec enim omnia dixit D. Maritain, qui vir gravis et pacati animi est, absque ulla umbra eius quod ipse appellat *légèreté* ; secus, quomodo posset *in eodem loco* me insimulare de *légèreté? — Notate verba, signate mysteria ; non* enim *est mendacium* — absit ! —, *sed mysterium* !.....

Nec satis. Dicebat D. Maritain quod inter omnes commentatores Joannes a S. Thoma nitidius tractaverat quaestionem de virtutibus naturalibus sine caritate.[7] — Haec affirmatio adeo rotunda et universalis

[1] « Science et Sagesse », p. 254.

[2] « Science et Sagesse », p. 243.

[3] « Science et Sagesse », p. 252-253. D. Maritain transit absque ullo scrupulo a Joanne a S. Thoma ad seipsum ; quidquid sit de *obiectiva* identitate doctrinae utriusque, mihi satis est *ad hominem* sublinare hanc saltem *subiectivam* coincidentiam.

[4] « Science et Sagesse », p. 243, textus et nota 2.

[5] « Science et Sagesse », p. 243, nota 1.

[6] D. Maritain *doctrinam* suam de virtutibus naturalibus sine caritate desumpsit ex J. a S. Thoma ; *formulas* vero « minus fortes », ex Salmanticensibus (« Cursus theol. », in I-II, tract. XII, disp. IV, dub. II, § II, n. 24-30). Suum cuique. Sed notetur, quaeso, exemplum « typicum » *subalternationis* philosophiae christianae — vel potius philosophi christiani — ad theologiam disparatam, si non oppositam, duorum theologorum eiusdem Scholae theologicae. Vide infra, III.

[7] « Science et Sagesse », p. 252.

non potest fieri sine magno periculo *légèreté* nisi ab eo qui omnes omnino commentatores legit. — Quot commentatores legit D. Maritain, prorsus omnes nullo excepto, aut saltem multos ? — Quidquid sit de universali eruditione thomistica D. Maritain, modeste et inerudite notare velim argumenta Joannis a S. Thoma limpidius quam apud ipsum et sine tanta verborum « fortitudine », inveniri apud Báñez, qui certe thomista « authenticus » est [1] ; uberius et adhuc multo limpidius et « suavius », apud Lemos, qui etiam est « authenticus » thomista [2] ; et nondum est finis, sed non decet ut ineruditus eruditissimum erudire conetur, esset intolerabilis *légèreté !*

Addit etiam D. Maritain quod eius formulae sunt, non solum « classiques chez les thomistes », sed etiam « élaborées par eux pour concilier les différents textes de leur maître sur la question ». [3]

Ad quos textus concordandos, vel ad quam concordiam textuum ? Joannes a S. Thoma solum refert textus duos, scilicet I-II q. 65 a. 2 ad 1, et II-II q. 23 a. 7 ; Salmanticenses tacent II-II q. 23 a. 7, addunt tamen I-II q. 71 a. 4 ; II-II q. 47 a. 13 et « De Virtutibus in communi », a. 10 ad 16 ; Lemos praedictis adiungit alios, nempe I-II q. 63 a. 2 ad 2 ; II-II q. 136 a. 3 ad 2 ; q. 140 a. 1 ad 2 ; « De Veritate », q. 14 a. 6 ad.6. Nullus tamen omnes textus concordandos retulit, neque etiam difficiliores.

Aliunde methodus et modus concordandi textus ab eis allatos non sunt sufficienter critici et obiectivi, sed prout ea ferebant tempora quadantenus « fossiles », et nondum satis « progressivi ». Vultne D. Maritain hac in re « immobilis » permanere, ad instar « fossilis » cuiusdam ?

Illi « concordantes », aliunde valde meritorii, non attendunt — nec tunc temporis poterant attendere — ordinem chronologicum textuum ; non sat accurate applicant semper textibus concordandis differentiam adspectus et iudicii theologici ab adspectu et iudicio philosophico, quam tamen S. Thomas clarissime indicaverat [4] ; denique, concordare volunt usque ad unguem S. Thomam et S. Augustinum, non solum quoad virtutes christianas seu supernaturales, sed etiam quoad virtutes naturales seu acquisitas ; quo fit ut non sit interpretatio Thomae per Thomam, sed interpretatio Thomae per Augustinum.

Talis autem interpretatio, licet subtilis et ingeniosa et profunda, non est capax evacuandi neque minuendi vim verborum formalium S. Thomae. « Virtus divinitus *infusa*, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale ; sed virtus humanitus **acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis.** Quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus... **Non** autem **per**

[1] *Báñez* O. P., « Scholastica Commentaria », in II-II q. 23 a. 7, ed. Salmanticae, 1884, col. 842-847, ubi ait expresse se agere « *directe* contra Caietanum » (col. 845).

[2] *Thom. de Lemos* O. P., « Panoplia Gratiae », lib. III, tract. II, cap. XI-XVII. Leodii, 1676, t. III, p. 40bis-61 bis.

[3] « Science et Sagesse », p. 243.

[4] « De Veritate », q. 14 a. 5, corp. et art. 6, ad 5.

unum *actum peccati* **corrumpitur habitus virtutis acquisitae** ; habitui enim non contrariatur actus, sed habitus... »[1]

Item : « sicut supra (loco modo citato) dictum est, virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem hominis, possunt per opera humana acquiri ; et sic *acquisitae sine caritate esse possunt*, **sicut fuerunt in multis gentilibus** ». [2]

Denique, ut alios plurimos textus similes praeteream, liceat mihi sequentem afferre : « peccatum veniale virtutem non tollit ; peccatum autem mortale tollit virtutem *infusam* in quantum avertit a Deo : sed **unus** *actus peccati*, **etiam mortalis, non tollit habitum** *virtutis acquisitae*. Sed, si **multiplicentur actus** in tantum quod generetur *contrarius* **habitus,** *excluditur* **habitus** *virtutis acquisitae ;* qua exclusa, excluditur **prudentia,** quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam. Sine prudentia autem, nulla virtus moralis esse potest, ut supra (q. 58 a. 4 ; q. 65 a. 1) habitum est. Et ideo per consequens, excluduntur omnes virtutes morales, quantum ad **perfectum et formale esse virtutis,** quod habent secundum quod participant *prudentiam ;* remanent tamen **inclinationes** ad actus virtutum, *non habentes* **rationem** *virtutis* ». [3]

Hi textus non egent concordantiis plus minusve a longe vel a latere quaesitis, sed lectione et meditatione. Et optimum fuisset, si « concordistae », loco insimulandi Caietanum, inter thomistas classicos classicissimum, retinuisent « discretum » consilium eius : « adverte hic « discrete » quid in *re* et quid in *sermonis* ratione sentiendum sit, ne apud *philosophos* et mundi huius sapientes *risum excites*... Et si haec bene notaveris, et sciveris applicare, cum *reverentia* suscipies dicta *theologorum* et *philosophos non spernes* ». [4]

Profecto, qui « concordantiis » quibusdam non est *a priori* « discordatus », concludet post lectionem textuum adductorum S. Thomae aliorumque similium, Aquinatem esse magis « optimistam » quam quidam augustiniano-joannistae, et non « scandalizabitur » si eos audit appellare « pessimistas » : sunt etenim. [5]

Quartus « **error lectionis** ». Indignabundus conqueritur D. Maritain de eo, quod ei attribuerim has duas propositiones : *a*) « la philosophie

[1] I-II q. 63 a. 2, ad 2, ed. leon.

[2] I-II q. 65 a. 2, ed. leon.

[3] I-II q. 73 a. 1, ad 2, ed. leon.

[4] *Caietanus*, in II-II q. 23 a. 7, n. 1, ed. leon.

[5] Quomodo sit intelligendus S. Thomas circa virtutes naturales sine caritate in praesenti statu humanae naturae, sive diversi textus eius egeant « concordantia » sive non, non est huius loci *in concreto* determinare. Mihi satis est ostendisse S. Thomam non esse « concordem » cum Joanne a S. Thoma neque cum D. Maritain ; et quod in interpretatione S. Thomae non habetur « concordia » ante neque post Joannem a S. Thoma. Quae dixerim ne aliquis statim mihi tribuat opinionem, quam de industria hic nolo proponere. Omnia tempus et locum habent. — Cum autem dixi, « provisionaliter » respondens D. Maritain (« Bulletin Thomiste », juillet 1935, p. 556), me esse « *relativement d'accord* » cum ipso in hac re, sat clare indicabam me simul esse *relative* « discordem » cum eo, ne dicam « *absolute* ».

morale adéquate ne considère que les vertus morales naturelles »[1] ; *b*) « il est défendu à la philosophie morale adéquate de s'occuper des vertus infuses, théologales et morales ».[2]

Ipse numquam dixit — *jamais dit* — primam propositionem, quin potius contrariam omnino — *nous avons dit tout le contraire* —[3] ; secunda vero est ipsi gratis a me imposita, ac insuper absurda — assertion absurde, à nous gratuitement prêtée — : « pour nous cette philosophie morale peut entrer (.....) dans le monde même de la spiritualité, de la grâce, de la sainteté »[4] ; verumtamen « il n'appartient pas à la philosophie morale adéquatement prise d'instituer le traité des vertus infuses »[5], sed id muneris est unius theologiae moralis.

Indulgeat mihi, quaeso, D. Maritain, si ei de novo contradico. Pro me idem valent haec tria verba : *considerare, incumbere* (= *s'occuper*) et *tractare ;* qua de causa dixi eodem loco, exponens doctrinam D. Maritain, quod theologia moralis *considerat* virtutes morales infusas, virtutes theologicas et dona Spiritus Sancti.[6] Quando ergo dixi : prohibitum est philosophiae morali adaequate sumpte *incumbere* (= *s'occuper des*) virtutibus infusis, sensus erat : prohibitum est philosophiae morali adaequate sumptae, utpote ad illam non pertinens, *considerare, incumbere vel tractare* de virtutibus infusis.

In lingua mea vernacula haec tria verba : *ocuparse, considerar, tratar*, aequivalentia sunt, sicut et in terminologia S. Thomae, qui frequentissime dicit : *considerandum* est, *tractandum* est, *agendum* est, ut optime sciunt quicumque vel summis labiis percurrerunt eius Opera.

Sed in lingua gallica, quid proprie significant haec verba ? Audiamus Lexicum Academiae Gallicae. « **Considerer.** — *Regarder attentivement.* — *Examiner attentivement une chose* avant de l'entreprendre, avant d'agir de telle ou telle manière.[7] — **S'occuper de.** — *Penser à quelque chose, en avoir la tête remplie, chercher* les moyens d'y réussir.[8] — **Traiter.** — *Discuter, agiter, discourir sur, raisonner sur.*[9]

Certe, « **examiner attentivement** », « *discuter, raisonner* » usque ad « **en avoir la tète remplie...** », in idem reapse venire videntur. — Sed de lingua gallica nolo contendere cum D. Maritain ; contendat ipse, si ei placet, cum Academia Gallica !...

Sed insuper, quid significat « *entrer* », « **scruter** » — nam et hoc verbum adhibuit D. Maritain[10] —, nisi « attente ac profunde » versare rem ? Si

[1] « Bulletin Thomiste », avril 1935, p. 428.
[2] « Bulletin Thomistė », l. c., p. 430.
[3] « Science et Sagesse », p. 367.
[4] « Science et Sagesse », p. 367.
[5] « De la Philosophie Chrétienne », p. 121, nota ; « Science et Sagesse », p. 367.
[6] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 428.
[7] « Dictionnaire de l'Académie Française »[8], t. I, h. v., Paris 1932.
[8] « Dictionnaire de l'Académie Française »[8], t. II, h. v., Paris 1933.
[9] « Dictionnaire de l'Académie Française »[7], h. v., Paris 1878.
[10] « Il est impossible que le philosophe, de son point de vue propre, et avec ses moyens propres, n'essaye pas de *scruter* ces mêmes problèmes, *d'entrer* dans

non « profunde », non « intrat » ; si non « profunde et attente », non « scrutatur ». Dicere ergo quod philosophia moralis adaequate sumpta « intrat » et « scrutatur » mundum spiritualitatis, gratiae et sanctitatis, et simul « non tractat » de eis, est aequivalenter ponere « introitum qui non intrat » et « scrutationem quae non scrutatur », — vel « non-tractatum qui tractat », utpote qui intrat ac scrutatur materiam *non tractandam*, *tractatam* tamen ipso facto.

Denique, quando scripsi quod philosophia moralis adaequate sumpta non « considerat », hoc est, non « tractat » nisi de virtutibus moralibus naturalibus », addidi verbum essentiale, quod D. Maritain omisit, nempe « bien que *dans l'état parfait de habitus* ».[1] Jam vero secundum eundem D. Maritain, non habent talem *statum perfectum habitus* in praesenti humanitatis conditione nisi quatenus sunt *informatae ac vivificate caritate et cum ea connexae*, hoc est, quatenus participant *complementa et perfectiones « mundi » supernaturalis gratiae ac virtutum*, et *sub hac formali ratione* et non ut mere naturales, *cadunt sub philosophia christiana adaequate sumpta*.[2]

Quae cum ita sint, quomodo dicendo *idipsum* quod affirmaverat D. Maritain, ipse dixit « *tout le contraire* » ? — Aliud « mysterium », quod non est « mendacium » ! Quis tandem commisit « errorem lectionis » — et « interpretationis » —, egone legendo D. Maritain in lingua mihi extranea, an ipsemet Maritain legendo me in lingua ei nativa ? In hoc secundo casu, « error » esset « minus excusabilis », ni fallor !...

Quintus « error », qui potius est « interpretationis » quam lectionis. Lamentatur D. Maritain nos ei tribuisse quod ponat « vulnus ignorantiae » in scientia morali in statu naturae lapsae ; et hanc attributionem vocat « apocrypham » et penitus alienam a sua mente et a suis verbis : « est apocryphe, entièrement étrangère à notre pensée et à nos textes ».[3]

Revera, nos non fecimus talem attributionem in illo loco quem citat D. Maritain, sed implicite continetur illud « ratiocinium » et illa « attributio » in alio loco, de quo non est conquestus D. Maritain quoad hanc partem « vulnerationis », quam aequivalenter praeseferebat.[4] Itaque D. Maritain hac sua lamentatione partim commisit « errorem lectionis », partim « errorem interpretationis » et partim ad « apocrypha » divertit.

Nam istud « raisonnement » non est ita « apocryphum » sicut autumat D. Maritain. Parallelismus enim quem ipse ponit inter virtutes morales naturales sine caritate, quae sunt « vulneratae » ac debilitatae, in statu naturae lapsae, — et scientiam moralem in eodem statu, « *pas plus* », hanc « vulnerationem » implicabat ; nisi dicatur quod talis parallelismus non est ad propositum sed ad oppositum. Estne « vulneratio » in intellectu ubi ponitur scientia practica sicut in subiecto, si dicatur talem scientiam

cet univers de l'humain comme tel, — que dis-je, *dans le monde même de la spiritualité, de la grâce, de la sainteté* » (« De la Philosophie Chrétienne », p. 71).

[1] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 428.

[2] « Science et Sagesse », p. 190-194 et passim.

[3] « Science et Sagesse », p. 369.

[4] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 427-428.

non esse veram scientiam? « Vulnus scientiae », quae est opus intellectus, secum trahit, ni fallor, « vulnus ipsius intellectus », sicut « vulnus virtutum moralium » secum fert « vulnerationem potentiarum in quibus resident ».

Neque hoc est a me confictum, ut respondeam utcumque D. Maritain, nam ipse scribit : « cette morale naturelle n'existe pas *à part* comme vraie science de la conduite, pas plus que sans la charité les vertus naturelles n'existent au titre véritable de vertus ; elle n'existe que comme armature de la science morale intégrale ... » [1].

Quod autem istae virtutes naturales sine caritate in praesenti statu sint « vulneratae », aequivalenter docet D. Maritain [2], et conceptis verbis tradit Joannes a S. Thoma, quem ipse sequitur : « ex defectu caritatis per peccatum, in nobis indirecte « vulnerantur » virtutes acquisitae ». [3]

Itaque aut « ratiocinium » istud D. Maritain non est verum « raisonnement », aut importat sensum quem inde deduxi ; et sic verba mea nihil aliud sunt quam explicatio — vel « explicitatio », ut dicunt — verborum D. Maritain, et quidem secundum eorum « spiritum », quamvis ipse « personnaliter » ea non dixerit. Vocare autem « apocrypha », ea quae sunt « aequivalenter authentica », est « aequivalenter » divertere ad « apocrypha », et « errorem interpretationis » committere.

Sextus « error », qui etiam est « interpretationis ». Animadvertit D. Maritain nos non exacte intellexisse « rationem essendi » scientiae moralis practice-practicae, quae revera consistit in gradu cognitionis magis practico quam scientia speculative-practica, quaeque secum affert modum specifice differentem concipiendi et definiendi propriam materiam. [4]

At, ni multum fallor, idem ego dixi, licet alio modo. Equidem iste gradus cognitionis magis practicus quam gradus cognitionis scientiae speculative-practicae et minus practicus quam gradus cognitionis prudentiae prout secum affert distinctum modum concipiendi et definiendi, « definit » istam scientiam practicam, atque ideo « constituit » ipsum *esse* eius — sumpto esse pro « essentia », de quo esse unice loquebamur in praesenti. — Quod si hoc appelletur « ratio essendi », iam ipsa essentia est sibi ipsi ratio essendi in genere causae formalis, quod verissimum est, sed prorsus tautologicum et fere nugatorium.

Hac ergo de causa, *fundamentum* potius huius scientiae assignavi in mea recensione veluti *rationem essendi*, ex eo scilicet quod datur materia practica vel saltem adspectus et modus practicus practice scibilis et « organizabilis », qui non est perfecte reducibilis ad scientiam speculative-practicam neque ad prudentiam, cum non sit ab illis perfecte assimilabilis neque « organizabilis ». Inde enim venit distinctus gradus « practicitatis » huius scientiae moralis practicae, ideoque distinctus modus concipiendi et definiendi propriam suam materiam. Sicut S. Thomas post Aristotelem assignat « rationem essendi » Metaphysicae ex eo quod dantur scibilia vel

[1] « De la Philosophie Chrétienne », p. 102.
[2] l. c. ; « Science et Sagesse », p. 241-255.
[3] « Cursus theol. », l. c., n. 6.
[4] « Science et Sagesse », p. 366, 372.

modi scibilitatis quae nullo modo aut saltem non omni modo sciri poterant per alias inferiores et particulares scientias.[1]

Sed videtur quod, pro D. Maritain, qui tangit *radicem et fundamentum* suae doctrinae, eam non exacte comprehendit.

Quae autem postea dixi, quod sine hac philosophia morali practice-practica non potest dari certa et efficax directio actioni humanae, eandem affirmationem, licet aliis verbis, continent. — Sed hac vice ulterius procedit D. Maritain, asserens se haec non dixisse ; quod quidem minus est quam me eum inexacte intellexisse : nam qui « non exacte » intellexit, « aliquid » profecto intellexit, licet incomplete et inexacte ; quae vero minime dixit, ne inexacte quidem poteram intelligere.

Ubi notantum est obiter, irrepsisse mendum quoddam in meo textu ; nam ubi dicit : « tandis que la *pratique* », legendum est : « tandis que la *prudence* », ut in textu originali hispano expresse habetur et contextus postulabat.

Septimus « error », « interpretationis » quoque. Dicebamus in nostra recensione : « M. Maritain nous semble pessimiste à l'excès quand il refuse à la science morale purement philosophique la capacité de préparer, même de loin, la direction parfaite naturelle (*naturelle* est ajouté par le R. Père Ramírez)[2] de l'acte humain concret ; nonobstant que plus bas, peut-être *sui oblitus*, il concède que l'éthique d'Aristote interprétée et commentée par S. Thomas est une préparation prochaine pour la philosophie morale adéquate et parfaitement régulatrice de l'acte humain ».[3]

Respondet D. Maritain : « Le R. P. Ramírez n'a pas remarqué la différence qu'il y a entre préparer, à titre de science morale, la direction de *l'acte humain concret* (me faire savoir comment je dois agir) et préparer les matériaux *de la science morale elle-même* qui me fera savoir comment je dois agir ».[4]

Subtilis et profunda differentia ! Similis tamen illi quae viget inter domum constructam et materialia domus construendae. Et fateor hanc differentiam esse sat « mysteriosam » et difficilem intellectu. Nihil ergo mirum si mihi occurrere non potuerit : *non sumus tanti ingenii, fatemur, optima virgo.*

Sed quid inde pro D. Maritain et contra me sequatur, sane non video. Non enim possum videre *oppositionem* inter praeparare, titulo *scientiae* moralis, directionem actus humani concreti, et praeparare *materialia ipsius scientiae* moralis ; nam haec materialia tota quanta sunt ordinantur ad directionem actus humani « à titre de *science* morale ». Constat autem quod praeparatio praeparationis est praeparatio praeparantis-praeparati, sicut causa causae est causa causati.

Tollamus autem verbum, « naturelle », quod ego addideram textui D. Maritain, ut ipse adnotat. Loco eius deberemus apponere verbum,

[1] *S. Thomas*, in IV Metaph., lect. 1, n. 531 ; lect. 5, n. 590-594.
[2] Parenthesis interposita a D. Maritain (« Sience et Sagesse », p. 368).
[3] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 429.
[4] « Science et Sagesse », p. 368.

« surnaturelle » ; quia actio humana, quae nec naturalis nec supernaturalis sit, est « abstractio » quaedam, quae « in re » dari non potest. — Quaero tunc : philosophia moralis adaequate sumpta, quae *specie* non differt ab ethica aristotelea [1], praeparatne directionem actionis humanae *supernaturalis ?* Et qua dispositione, negativa tantum an positiva, partiali vel totali, remota vel proxima ? Quod si haec philosophia *inchoat* ipsa [2] talem dispositionem aut praeparationem, quomodo vitari potest quod praeparatio ad gratiam supernaturalem sit naturalis et ab ipsa natura inchoative saltem, ita ut gratia sit pedissequa naturae ?

Fortasse, antequam philosophia moralis adaequate sumpta formulasset conclusiones suas hac de re, opportunum fuisset subalternari theologiae ab eaque requirere illustrationes et complementa circa praeparationem ad gratiam.

Postremo, liceat mihi, post commissionem tot tantorumque « errorum lectionis et interpretationis », cum gaudio adnotare coincidentiam « a posteriori » inter D. Maritain et me. Notaverat D. Maritain quod, quando philosophia moralis adaequate sumpta et subalternata theologiae non continuatur cum theologia subalternante — ut accidit in philosopho adaequate christiano qui simul non est theologus —, est quidem vera *scientia*, sed in *statu imperfecto* scientiae ; quando vero continuatur cum theologia, ut evenit in philosopho adaequate christiano qui simul est theologus, tunc est et vera *scientia* et in *perfecto statu* scientiae. [3]

Contra hanc explicationem arguebamus nos, dicentes quod talis philosophia esset simul eademque ratione in statu *perfecto* et in statu *imperfecto* scientiae, quia continuaretur cum scientia theologica in nobis viatoribus, quae *non* est et ipsa in statu *perfecto* scientiae ; et sic, cum philosophia christiana transiret de statu *imperfecto* in statum *perfectum* scientiae, ipso facto contraheret statum *imperfectum* scientiae. [4]

Hanc conclusionem nostram admittit D. Maritain in novissimo suo Opere, « Science et Sagesse ». [5] Eratne scripta antequam legeret nostram recensionem ? Ad eam non alludit, neque ei postea in *Adnexo* responsum dedit, sed solum animadvertit se hic praecisionem facere eorum quae nimis breviter tetigerat in Opere, « De la Philosophie Chrétienne ». [6] Et notat hunc inevitabilem statum imperfectum scientiae esse conditionem humilitatis — « *une condition d'humilité* » — « philosophiae » christianae adaequate sumptae. [7] — Peroptime ! Quod si vel particula quaedam huius humilitatis communicaretur « philosophis » christianis, saltem « adaequatis », sine dubio essent magis « completi » et « superelevati », secundum illud : « qui se humiliat, exaltabitur ». [8]

[1] « De la Philosophie Chrétienne », p. 74, 122, 135 ; « Science et Sagesse », passim.

[2] « Dans la philosophie morale adéquatement prise, la raison philosophique *garde l'initiative du mouvement* » (« Science et Sagesse », p. 326, 383).

[3] « De la Philosophie Chrétienne », p. 158.

[4] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 431.

[5] « Science et Sagesse », p. 213.

[6] « Science et Sagesse », p. 213, nota.

[7] « Science et Sagesse », l. c., nota, circa finem.

[8] Luc., XVIII, 14.

II

Circa scientiam moralem practice-practicam.

Hanc partem suae responsionis « completae », et « adaequatae » et, ut puto, « christianissimae », exorditur D. Maritain « terribili » quadam « catilinaria » quae, ut sincere loquar, me neque calidum neque frigidum reliquit, sed... tepidum seu indifferentem.

Ergo sollemniter pronuntiat, repetendo quae iterato iam dixerat, me non intellexisse rationes quibus ipse statuerat distinctionem specificam inter scientiam phaenomenorum naturae et philosophiam naturae, cum tamen eam clare — *clairement* — indicaverit ; quin etiam, neque rationes quibus distinguit philosophiam moralem a scientiis moralibus practice-practicis.

Dulciter tamen ac pulchre addit hoc — *non-intelligere* — esse « accidens » nimis frequens : « n'être pas compris d'un critique est un accident trop fréquent pour qu'on y soit pas résigné ». [1]

Ad secundum membrum paulo supra responsum dedimus, examinando sextum « errorem », qui erat « interpretationis ». Superest ergo ut ad primum respondeamus.

Nollem de verbis contendere. Analogiam inter philosophiam et scientias phaenomenorum naturae ex una parte, ac philosophiam et scientiam moralem practicam ex alia, D. Maritain declaravit secundariam : « ne vient qu'ensuite », et potius titulo illustrationis quam demonstrationis, « pour éclairer la question ». [2]

Haec apprime noscens, illi analogiae secundariam tantum attentionem adhibui. Dixi tantummodo, et adhuc repeto, primum membrum talis analogiae non esse indubitate stabilitum, nec secundum *litteram* neque secundum *spiritum* philosophiae S. Thomae ; quod vel ex eo patet, quia non pauci thomistae, et in philosophia et in scientiis naturae doctissimi, illud non admittunt. Pro illis ergo haec analogia non est ad propositum, sed ad oppositum, hoc est, non ad illustrandam sed ad obscurandam quaestionem de qua agitur.

Quod igitur ego impugnabam non erat ipsa distinctio specifica inter philosophiam et scientias phaenomenorum naturae — non enim de hac quaestione directe agebatur, neque ego, ut quidam alii, in consuetudine habeo loquendi opportune et importune de omni scibili —, sed methodus procedendi D. Maritain, quidquid sit de veritate aut falsitate obiectiva talis distinctionis. Non enim est bona methodus scientifica assumere, ad illustrandum ac certificandum aliquid dubium et obscurum, exemplum rei et ipsa obscura et dubia ; hoc namque est obscuritatem obscuritati et dubio dubium addere. Qua de causa, ego suggerebam ei aliam analogiam propinquiorem utpote ordinis practici, nempe analogiam distinctionis Medicinae in speculativam et practicam, quae insuper hoc habebat meriti

[1] « Science et Sagesse », p. 370.
[2] « Science et Sagesse », p. 366.

quod ipsemet S. Doctor explicite primum membrum exposuerat. Erat ergo analogia propinquissima in se ac simul indubitata apud ipsum S. Thomam.

Sed ad hoc mirabiliter respondet D. Maritain : mea doctrina non fundatur in analogiis vel comparationibus, sed in rationibus. [1]

At etiam ratio analoga est quaedam ratio ! Quod non est idem casus Medicinae — quae tamen non est pura ars, sed et scientia, et quidem subalternata philosophiae ac scientiis naturae — et scientiae moralis ! — Sed analogia estne identitas ? — Insuper, estne idem casus scientiae phaenomenorum naturae et scientiae moralis practice-practicae ? — Si melior analogia non valet, ut quid adhibere peiorem ?

Quod ego non intellexi rationes D. Maritain, adeo clare ac perspicue propositas ! Sit ! Hoc, fateor, nihil mirum habet, quia non intelligere, ut « intelligenter » notat D. Maritain, est phaenomenon nimis frequens.

Feliciter tamen ipsemet aperuit « mysteriolum » hoc in suo novo Opere, « Science et Sagesse ». Iuxta eum, scientiae non specificantur proprie loquendo ex diverso gradu abstractionis formalis, sed ex diverso modo concipiendi et definiendi. [2] Atqui, secundum S. Thomam et thomistas, hae duae formulae idem prorsus significant, quia diversus modus concipiendi et definiendi importat diversum modum abstrahendi formaliter « per modum *simplicitatis* » seu « per modum *definiendi* », ut contadistinguitur a modo abstrahendi formaliter « per modum *compositionis* » seu « *enuntiationis* » [3] ; unde et indifferenter S. Thomas una vel alia formula utitur, quia revera « *diversum sensum non habent,* sed *eandem rem explicant* ». [4]

Iam ergo patet cur ego non possim intelligere rationes D. Maritain ; quia non possum intelligere quomodo idem secundum idem sit simul diversum.

Sed praesertim D. Maritain indignabundus conqueritur ex eo quod, ait, eum correxi de peccato ab eo non commisso : « il est plus surprenant de se voir corrigé d'une faute qu'on n'a manifestement pas commise ». [5]

Evidenter ipse non attribuit S. Thomae doctrinam de morali practica, quamvis dicat eam esse omnino *conformem principiis ac spiritui* doctrinae eius [6] : putat vero me ei contrarium tribuisse, nempe doctrinam eius esse ipsissimam S. Thomae. Et concludit : « nous ne saurions admettre qu'on distribue le blâme avec aussi peu de souci de la vérité des faits ». [7]

Ad haec duplicem responsionem oppono : unam, *ad hominem ;* aliam, *simpliciter. Ad hominem* respondeo ipsummet D. Maritain involutum esse eadem specie peccati, dum me insimulat de defectu *prorsus inedito* relative

[1] « Science et Sagesse », p. 372.

[2] « Science et Sagesse », p. 101, 108-110.

[3] I q. 85 a. 1 ad 1 ; « De Veritate », q. 21 a. 1 ad arg. 2 *sed contra.*

[4] *Joannes a S. Thoma,* « Cursus Philosoph. », Logica, II P., q. 27 a. 1, § dico secundo, ed. Vivès, t. I, p. 728b. Ceterum, sumere specificationem scientiarum ex solo modo definiendi *quasi separatim* a modo abstrahendi, attribuit Scoto et Suárez (ibid., p. 726a), et ait : « hoc *insufficienter* dicitur » (ibid., p. 727a).

[5] « Science et Sagesse », p. 370.

[6] « Science et Sagesse », p. 381.

[7] « Science et Sagesse », p. 371.

ad directionem certam et efficacem actionis humanae per solam philosophiam moralem practice-practicam.[1] Cui quidem incriminationi supra, sine ulla indignatione responsum dedi.[2] Partem ergo indignationis suae reservare potest D. Maritain pro seipso : « nous ne saurions admettre qu'on distribue le blâme avec aussi peu de souci de la vérité des faits » ; vel, si haec verba nimis dura ei videntur, adhibeat Apostolum dicentem : « qui alium doces, teipsum non doces ».[3]

Simpliciter vero respondeo fundamentum huius vivacis et iratae querelae facili negotio dissipari *ex simplici critica textuali*. Textus gallicus, prout iacet, ansam quandam praebere potuit indignationi D. Maritain, haud scio tamen an tali gradu intensitatis, nisi supponamus subiectum apprime dispositum indignationi. — Verumtamen textus gallicus non bene respondet textui hispano quem ego redegi, quemque translatores galli non valuerunt plene et exacte reddere. Est autem huiusmodi textus hispanus — de cuius absoluta fidelitate testimonium reddo coram Deo et hominibus —. « . . . con tal de que se distingan los tiempos y de que no se trate de llevar a Sto. Tomás en persona *a donde él no ha ido, o no ha querido, o podido ir* ». Traductores non poterant vertere, absque nescio quot et quantis circumlocutionibus, duo ultima membra : « o no ha querido, o podido ir », ideoque sustulerunt ea. Et tamen in his verbis tangebatur directe casus D. Maritain, nam dicebam : *a*) non est bonus thomista ille qui Thomam *in propria persona* ferre conatur illuc, *ubi ipse non ivit de facto* « a donde él **no ha ido** » ; et hoc, propter *defectum bonae exegeseos*, de qua paulo ante locutus fueram ; *b*) nec etiam est bonus thomista ille qui Thomam ducere vult illuc, *ubi ipse noluit ire*, « **no ha querido ir** » ; et hoc, propter *malam seu* **extraneam** *adaptationem* doctrinae eius, de qua etiam loquebar paulo antea ; *c*) postremo, non est bonus thomista ille qui Thomam cogere conatur ut eat illuc, *ubi ipse non potuit ire*, « o **no ha podido ir** » ; et hoc, propter *apparentem quandam adaptationem aut evolutionem* doctrinae eius, **contrariam** *litterae* ac *spiritui* S. Thomae. Itaque indicabam his verbis ordine ascendenti, a malo ad pessimum thomistam, tres deviationes a vero thomismo : *a*) deviationem *exegeticam* : « a donde él *no ha ido* » ; *b*) deviationem *doctrinalem* ad *sensum extraneum vel disparatum* : « a donde él *no ha querido ir* » ; *c*) deviationem *doctrinalem* ad *sensum omnino contrarium seu oppositum*. Prima deviatio facit *malum* thomistam ; secunda, *peiorem* ; tertia, *pessimum* : « a donde él *no ha podido ir* ».

D. Maritain non includebam in prima categoria, et bene facit talem inclusionem respuendo ; ipsum autem reducebam ad unam ex aliis duabus. Ad quam ? Eligat ipse quam maluerit, nolo enim ipsum cogere. Absit !

Ut suaderet ac sensibilem redderet suam theoriam, exempla quaedam dedit moralistarum hac scientia morali practice-practica pollentium, nempe Montaigne, Pascal, Shakespeare, Swift, Balzac, Dostoievsky, et quosdam alios.

[1] « Science et Sagesse », p. 366.

[2] Supra, I, § Secundus « error lectionis », qui simul videtur esse « error interpretationis ».

[3] Rom., II, 21.

Nos diximus haec exempla non probare intentum ; quia horum scriptorum scientia moralis reducitur ad experta iudicia senum et prudentum, de quibus loquuntur Aristoteles et S. Thomas, quaeque manifestari solent in proverbiis et locutionibus popularibus longa experientia et traditione fundatis, et a praedictis scriptoribus puriori forma litteraria donantur.

Ironice interrogat D. Maritain : « le R. P. Ramirez a-t-il fréquenté beaucoup ces auteurs ? » Et prosequitur ironiam protrahendo : « admirons en tout cas l'aisance avec laquelle, suivant les traces du R. P. Deman, il les remet à leur place ». [1]

Certe, non frequentavi illos, quos citat, tantum sicut D. Maritain. Absit! Frequentavi tamen tantum sicut ipse, ni multum fallor, alios similes — non enim D. Maritain exhaurivit repertorium seu catalogum exemplarium huius scientiae —, v. gr. Cervantes, qui multam habet moralem practicam, imo « practicissimam » [2] ; Quevedo ac praesertim Balthasar Gracián, qui minime inferior est hac in re auctoribus a D. Maritain citatis. Frequentavi etiam ditissimas collectiones paraemiologicas linguae hispanicae, quibus recenter addidit D. Rodríguez Marín numerum proverbiorum, ex ipso ore populi desumptorum, 40,266 [3] ; qui numerus multum adhuc locupletari posset, nam et ego, qui non sum « collectionista », plura alia cognosco nondum collecta ; — et in his proverbiis et dictionibus popularibus immensas divitias moralis practicae inveni ; plures etiam, si placet, quam apud auctores laudatos.

D. Maritain hos scriptores appellat *intuitivos*. Verum est. Sed putatne quod ipsi soli retinent *monopolium intuitionis ?* Nam et inter rusticos et populares inveniuntur magni « intuitivi ». Novi ego quendam agricolam valde *intuitivum* et moralistam practicissimum, qui si audisset D. Maritain ita iudicantem et loquentem, simplici quadam ac vivida locutione depinxisset eum « tout entier », in ordine physico, intellectuali et morali, et talis descriptio digna fuisset quae maneret in proverbio. Non fingo ; vidi casus similes.

At fortasse in aliis linguis, quas frequentat D. Maritain, non sunt tot divitiae morales practicae : loquebatur ipse secundum illas linguas, bene sit ! ; et ego loquebar secundum meam.

Quod hanc reductionem ironice admiratur D. Maritain ? — Optime ! Et inde ansam praebet ut eum vocem, cum fundamento in re, admiratorem . . . « admirabilem ». Ac, ni fallor, reductio haec facilior et magis obvia est quam illa.

Addidi quod hanc popularem sapientiam Aristoteles et S. Thomas perfecte assumpserunt in moralem speculativam et in prudentiam. — Tunc petit D. Maritain : « quelle prudence ? La leur ? Celle dont ils font la théorie ? ». [4]

[1] « Science et Sagesse », p. 372-373.

[2] De moralitate Cervantes in « Don Quijote de la Mancha » multa scripta sunt. Videri potest opus recens R. P. *Lumbreras* O. P., « Lecciones del Quijote ». Valencia 1932.

[3] *Rodriguez Marin*, « Más de 21.000 refranes castellanos », Madrid 1926 ; « 12.600 refranes más », Madrid, 1930 ; « Los 6.666 refranes de mi ultima rebusca », Madrid 1934.

[4] « Science et Sagesse », p. 373.

Interrogabo eum et ego unum sermonem : scientia moralis practice-practica supponit rectitudinem appetitus. [1] Auctores laudati a D. Maritain habebantne appetitus rectitudinem ?

Sed responsio ad petitionem D. Maritain in promptu est. In meis verbis invenitur citatio implicita S. Thomae : in textu S. Thomae implicite citato habetur responsio « completa » et « adaequata ». [2]

Totam materiam moralem de actibus humanis S. Thomas reduxit ad binam considerationem : primo, in universali (I-II) ; secundo, in particulari (II-II), quia « omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur » [3], sive ex parte materiae sive ex parte status hominis agentis [4] : Rursus, distinguit ipsam *substantiam* actus humani, quae est eius *species* [5] ; et *circumstantias* ipsius, quae sunt quasi *accidentia individuantia* eius. [6]

« Organizavit » ergo S. Doctor totam suam moralem considerationem de humanis actibus secundum genera, species et individua eorum ; neque tamen hanc « organizationem » ex revelatione sumpsit, sed ex ratione philosophica qua utebatur in servitium theologiae. Haec igitur structura scientifica, quantum ad lineas fundamentales saltem, est perfecte applicabilis philosophiae morali.

Nunc autem eligat D. Maritain portionem quam velit pro sua scientia morali practice-practica. Vultne sumere *genera vel species* actus humani, virtutum et vitiorum ? — Sed manere in *generibus vel speciebus* non est sat practicum pro scientia practice-practica. Itaque haec portio spectat ad philosophiam moralem *speculative-practicam*. — Mavult accipere *individua* actuum humanorum ? — Sed individua stricte dicta, quae sunt *individua signata*, hic et nunc a me ponenda in realitate existentiae, pertinent ad *prudentiam*. Ubi ergo est materia propria pro scientia morali practice-practica ? — Nisi ponantur *individua vaga seu indeterminata* inter species infimas et individua signata, sicut sunt actus individui quos *casuistae* considerare solent ; — et hanc portionem materiae suggerebam D. Maritain in mea recensione pro sua morali practice-practica. — Sed, ut ibidem animadvertebam, ad *eandem scientiam specie* pertinet considerare species infimas et individua vaga, sicut et genera eius suprema. Nulla igitur est assignabilis materia propria huius scientiae adinventae a D. Maritain.

At ipse respondet hoc esse « futile », « *une futilité* ». [7] — Ne, quaeso, irascatur D. Maritain ! Quid est « futile » hic ? Structurane scientifica Moralis S. Thomae, vel potius scientia quae caret proprio obiecto, aut fortasse mea argumentatio ? — Sed praecisse mea argumentatio ostendebat « futilitatem » *scientiae realis sine ullo obiecto nec reali nec possibili !* Dicamus ergo esse « futile », velle defendere « futilitatem » suam.

[1] « Les Degrés du Savoir », p. 625.
[2] II-II q. 49 a. 3.
[3] I-II q. 6, prolog.
[4] II-II, prolog.
[5] I-II q. 6, prolog et q. 7 a. 1, et ad 1.
[6] I-II q. 7 a. 1, *sed contra* ; q. 18 a. 9.
[7] « Science et Sagesse », p. 372.

Denique responsio, quam dat D. Maritain nostro argumento deducto ex structura thomistica syllogismi practici, non est proprie loquendo responsio ; nam « repetitio » eiusdem quod est in quaestione contra adversariorum argumenta non est nisi id quod est, scilicet « pura repetitio », non responsio, addens tamen *petitionem principii.*

Nihilominus notat in fine, quod S. Thomas nunquam appellat — *n'appelle jamais* [1] — rationem inferiorem, rationem naturalem ; neque rationem superiorem, rationem supernaturalem, sicut eas vocaveram. Et in confirmationem huius adnotationis « criticae », appellat ad seipsum in ultimo suo Opere. [2]

D. Maritain est sine dubio thomista eruditissimus et criticus « formidabilis ». — Certum est quidem ipsum non attulisse in loco a seipso citato omnes textus S. Thomae circa rationem superiorem et inferiorem, ut vel mediocriter eruditus in Operibus S. Thomae illico animadvertere potest ; et ideo ex hac parte nondum « critice » constat an S. Doctor in aliis textibus non citatis, forte contrarium dicat ; quod tamen omnino requiritur ut « critice » iustificatum sit verbum absolutum et universale, *jamais.*

Ideo ergo utile est hanc affirmationem « criticam » D. Maritain « critice » examinare. Quaerit S. Thomas, utrum peccatum consensus in actum sit *in ratione superiori* [3] ; et respondet affirmative. Inter probandum vero assertum suum, haec habet ». . . . manifestum est autem quod actus humani regulari possunt *ex regula rationis humanae,* quae sumitur *ex rebus creatis,* quae **naturaliter** *homo cognoscit* ; et ulterius *ex regula legis divinae,* ut supra dictum est. Unde, cum *regula legis divinae* sit *superior,* consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem *superiorem,* quae intendit *rationibus aeternis* ».

Ratio ergo **inferior,** ad quam alludit in primo membro distinctionis positae, regulat actiones humanas ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas **naturaliter** homo cognoscit ; est igitur *regula* **naturalis** et **ratio naturalis.**

Alibi autem, loquens de ratione superiori, scribit S. Doctor : « *obiectum superioris rationis,* quod est *altissimum,* potest considerari et secundum **cognitionem superiorem** et secundum cognitionem inferiorem ; nam *cognitio,* quam *Deus* habet de bono aeterno, quod est ipse, est **supra cognitionem** quam homo habet de eo per **rationem humanam,** et ideo homo in sua cognitione rectificatur *per cognitionem divinam,* **in quantum credit revelationi divinae** . . . ». [4]

Iam vero cognitio, quae est *supra cognitionem naturalem,* quam homo habet per rationem humanam quamque ideo accipit a Deo « *in quantum credit revelationi divinae* », quae **supernaturalis** est — in textu agitur de mysterio Trinitatis —, est et ipsa **supernaturalis.**

An forte corrumpitur S. Thomas ex eo, quod ex adverbio, *naturaliter,* efficiatur adiectivum, *naturalis,* et ex complexo *supra-humanam* (= supra-

[1] « Science et Sagesse », p. 374.
[2] « Science et Sagesse », p. 257-267.
[3] I-II q. 74 a. 7.
[4] « De Malo », q. 7 a. 5 ad 11.

naturalem) fiat incomplexum, *supernaturalis* ? — Ceterum, thomistae, v. gr., Conradus Koellin [1], hanc derivationem pure grammaticalem — quae *necessaria* est quandoque, si textus *non* citetur *ad litteram sed ad sensum*, ut in casu nostro — fecerunt.

Patet ergo « critice » quod haec denominatio rationis superioris et inferioris, licet non unica, est plene thomistica ; unde et simul cum ista nonnullas alias adhibebam in citata recensione.

Argumenta *ad hominem* magna prudentia adhiberi debent, ne retorqueantur contra ipsum arguentem.

III

Circa philosophiam moralem adaequate sumptam.

In hac parte D. Maritain explodit contra nos maxima sua tormenta bellica.

In antecessum tamen notare iuvat quod tres obiectiones nostrae, quibus ipse respondet, non debent intelligi quasi disparatae et deordinatae, sed gradatim *procedentes ex eodem medio :* non enim habemus consuetudinem accumulandi rationes absque ullo ordine, ad modum *totius per accidens*, neque etiam argumentandi *mutando* continuo *medium*. D. Maritain, qui non videtur carere « sympathia » erga ea quae sunt *per accidens* — fortasse quia liberatus est a scrupulis cuiusdam aristotelismi satis « simplicis » [2] —, alio modo eas legit et interpretatus est, et ideo nihil mirum si commiserit « errores lectionis et interpretationis ».

Duo erant in libris D. Maritain : *a*) *thesis* philosophiae moralis « adaequate ac superelevatae » per complementum veritatum supernaturalium seu proprie christianarum, praesertim de vero fine hominis ultimo et de statu naturae humanae lapsae et reparatae ; *b*) *modus concipiendi et explicandi* talem adaequationem et superelevationem « per subalternationem » illius philosophiae *ad theologiam*.

Obiectiones nostrae procedebant contra utrumque. *Contra ipsam thesim*, et quidem primo loco, fecimus duplex argumentum. *Primum*, contra *fundamentum* eius, impugnando valorem et veritatem parallelismi inter scientiam moralem et virtutes morales acquisitas in praesenti statu et conditione naturae humanae. Non enim sunt aeque vulneratae et debilitatae « scientia » et « virtus », neque ideo egent aequali complemento et elevatione per auxilium « scientiae » aut « gratiae » ordinis supernaturalis.

Scientia moralis, cum sit opus proprium rationis speculativae, quae non est directe vulnerata per peccatum originale, de se non est directe

[1] Si « iudicium et sententiam trahit ex motivo divino et *supernaturali*, tunc consensus dicitur rationis *superioris* » (*Conradus Koëllin* O. P., in I-II q. 74 a. 7 (ed. Venetiis 1589, p. 568 b). Et supra, q. 71 a. 6, appellat rationem *inferiorum*, secundum quam procedit *philosophus moralis*, rationem *naturalem humanam* (ed. cit., p. 512-513).

[2] « Science et Sagesse », p. 13.

vulnerata neque debilitata; ideoque in suo ordine scientiae non eget complemento, ut sit *vera scientia :* abstrahit ab ordine et fine supernaturali, at non mentitur neque deformat obiectum suum, secundum illud : *abstrahentium non est mendacium.* Deformaret quidem, si *positive* negaret verum finem hominis ultimum, quem de facto fides docet ; sed ad puram et veram philosophiam non pertinet *positive* negare, neque *positive* affirmare veritates supernaturales quoad substantiam, quae sunt extra ambitum proprii obiecti et luminis, sed *neutraliter* se habere, et se remittere ad Apologeticam. Ad hoc autem reducitur ea, quae dicitur, *directio negativa fidei,* quam philosophus christianus necessario admittere debet. [1]

S. Thomas est multo minus severus et pessimista relate ad philosophos et ad philosophiam in ordine ad verum finem hominis ultimum. Nam respectu sententiae Aristotelis — qui certe non habebat directionem negativam fidei — dicit quod eam « reprobat Dominus *quantum ad tempus* (non in hac vita, sed in altera), quia *alias vera est,* quia ultima felicitas consistit in visione optimi intelligibilis, scilicet Dei ». [2] Et alibi scribit : « *huic etiam sententiae* (Domini) Aristoteles, in ultimo Ethicorum *concordat,* ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis ». [3]

Hoc autem esse fundamentum theoriae D. Maritain, supra vidimus [4], quamvis ipse voluerit hoc negare. Nam quod non est aegrotum aut vulneratum non indiget sanari ; quod si quis velit ei *medicinam* dare, corrigendo, complendo, superelevando, affirmat in actu exercito quod negat in actu signato : medicina appellat ut correlativum, aegritudinem.

Secundum argumentum erat *directe* formulatum *contra ipsam thesim secundum se sumptam.* Talis elevatio et tale complementum ordinis supernaturalis — si sunt quid verum et reale — aut trahunt philosophiam ad suum ordinem, et iam non est philosophia sed theologia ; nam quod trahitur

[1] Hoc enim postulat damnatio sequentis propositionis a Pio IX : « philosophia tractanda est *nulla supernaturalis revelationis habita ratione* » (Denz., n. 1714). Hac damnatione doceri normam *negativam* fidei super philosophiam concors sententia est, et in *indice systematico* I^e, Enchiridii Denzinger reproducitur. « Communem » istam et « classicam » interpretationem praedictae propositionis sequitur *Garrigou-Lagrange* O. P., de quo dicit D. Maritain quod est « celui des théologiens de notre époque que nous admirons le plus et que nous tenons pour le plus sûr » (« Science et Sagesse », p. 229, nota 1) : « philosophia argumentatur ex sola ratione, *non contradicendo fidei,* prout ratio ex se sola iuvenit medium demonstrativum ad theses suas probandas, et *dirigitur a fide tamquam a norma negativa* » (« De Revelatione » [2], t. I, p. 44). — E contra , D. Maritain mordicus tenet hanc normam seu directionem, saltem quoad philosophiam moralem, necessario debere esse *positivam.* — Eritne « securum » recedere a « securissimo » ? Quod si securissimus approbat minus securum ex huius influxu, fortasse hic locum habebit effatum illud : *causae ad invicem sunt causae in diverso genere,* ad modum Societatis « assecurationis mutuae ».

[2] « Lectura super Matthaeum », cap. V, ed. Marietti, 1912, p. 71 a.

[3] III C. G., cap. 25, in fine, ed. leon.

[4] Vide supra, I, § quintus « error ».

et elevatur, *in quantum trahitur et elevatur, reducitur ad genus trahentis et elevantis :* aut non trahunt neque elevant de facto, sed eam relinquunt in suo ordine philosophico, et iam talis elevatio et tale complementum sunt *pura denominatio extrinseca et ens rationis.*

Et addidi *confirmationem.* Si theologia elevat philosophiam, est theologia ipsa quae *applicat* philosophiam ad philosophandum circa suum proprium obiectum et finem, iuxta effatum : *qui elevat, applicat.* Et sic usus activus philosophiae christianae est pure theologicus, non philosophicus.

D. Maritain non respondit argumento principali, sed confirmationi, et quidem modo « mirabili ». — Nec verbum erat ibi de subalternatione, quia ibi *non impugnabatur modus explicandi elevationem, sed elevationem ipsam secundum se :* et tamen D. Maritain divertit ad subalternationem, per « errorem interpretationis ».

Ait insuper quod ibi accidit sicut in omni scientia subalternata, quae elevatur utique a subalternante, at non semper ab ea applicatur, sed seipsam applicat ad suum obiectum et finem, quando scilicet non continuatur cum subalternante. [1]

D. Maritain est philosophus « admirabilis. » Fitne in scientiis subalternatio *per elevationem* scientiae subalternatae ad subalternantem ? Minime gentium. Unquam thomistae — et permultos memini me legisse — tractantes de subalternatione scientiarum, loquuntur de tali elevatione ; et tamen, si formaliter fit per eam, ipsam debuissent prae primis indicare.

Aliud est elevatio, aliud subalternatio. Elevatio est exaltatio ad alium ordinem distinctum ab eo in quo erat prius id quod elevatur ; subalternatio relinquit in suo proprio ordine scientiam subalternantem et scientiam subalternatam. Elevatio et subalternatio sunt conceptus antithetici : quod *subalternatur* semper est, per definitionem, *sub* eo cui subalternatur ; quod *elevatur*, eo ipso quod elevatum et tractum est ad elevantem, est, per definitionem, *in eodem ordine cum ipso*, non in alio ordine sub ipso.

* * *

Contra modum concipiendi et explicandi adaequationem et superelevationem philosophiae moralis a theologia, hoc est, *per subalternationem*, proposuimus *argumenta tria.*

Primum, ad hominem. Dicebat D. Maritain quod haec philosophia subalternatur *theologiae, non fidei.* Et, cum « principia » scientiae subalternatae sint « conclusiones » subalternantis, concludabamus : ergo principia huius philosophiae sunt « conclusiones theologicae. » — Simul tamen D. Maritain affirmabat veritates, quas uti principia sumebat philosophia haec a theologia, esse potissimum duas : exsistentiam finis ultimi supernaturalis, et factum naturae humanae lapsae et reparatae. — Atqui — subsumebamus — hae duae veritates non sunt merae conclusiones theologicae, sed explicite et formaliter veritates fidei. Ergo principia propria talis

[1] « Science et Sagesse », p. 383.

philosophiae sunt veritates fidei. Sed scientia, cuius propria principia sunt veritates fidei, est theologia sacra, ut docet S. Thomas.[1] Ergo talis philosophia christiana est pura theologia.

Hoc argumentum vocat D. Maritain « très intéressant », non praecise ob eius valorem intrinsecum, sed propter revelationem ideae sat « miserabilis » theologiae, quam habet Auctor eius ; ita enim latine verto, non verba sed *sensum* D. Maritain : « parce qu'il montre bien où en est venue *une certaine conception* de la théologie ».[2]

Et argumentum contra me retorquet in hunc modum : « ainsi donc n'appartiendraient à la science théologique que les *conclusions théologiques* (c'est-à-dire les vérités nouvelles, non formellement révélées, déduites des vérités de foi) ; et des vérités comme l'existence de la fin dernière et le fait de la nature humaine déchue et rachetée, du fait même qu'elles sont des vérités de foi et non des *conclusions théologiques*, ne seraient pas de vérités théologiques ? Comme si le but essentiel de la théologie n'était pas d'« acquérir quelque intelligence », comme dit le Concile du Vatican, de son *sujet formel*, qui est la réalité divine elle-même, sous la raison de déité, et comme si, par suite, le principal dans la théologie n'était pas de connaître d'une façon plus détaillée et plus liée les *vérités de foi* elles-mêmes, et de pénétrer davantage en ces principes par un progrès en profondeur. Elle ne sait pas seulement des conclusions théologiques, dilatant en extension son champ de connaissance. Elle sait aussi, et avant tout, les vérités mêmes de la foi, je dis comme pénétrées et mises en connexion les unes avec les autres à l'aide d'inférences humaines, — *ut connexae*, disait tout à l'heure Jean de Saint-Thomas, *et penetratae modo naturali et studio acquisito* (car une inférence théologique partant d'une vérité de foi, peut rejoindre une autre vérité de foi). Ce qui augmente la connaissance théologique en profondeur, et lui importe principalement ».

Et ad rem veniens concludit : « en scrutant les questions concernant la fin ultime surnaturelle et les états de la nature humaine, la théologie rencontre au surplus bien des vérités qui ne sont pas toutes de foi. Et c'est de toutes ces élucidations dues au labeur du théologien que la philosophie morale adéquatement prise a besoin pour compléter les principes naturels de la raison pratique. La question par exemple du *lumen gloriae* et de la puissance intellective dans l'acte de la vision béatifique, ou la question de savoir si les « blessures de nature » atteignent la nature elle-même ou se réduisent à la privation des dons surnaturels, sont des questions qui lui importent beaucoup ».[3]

Gratulor D. Maritain ob suam orationem quasi catilinariam — quam ex integro et ad litteram referre volui, ne ullus esset « error lectionis » neque « interpretationis » ac puto quod neque transcriptionis — ; eique gratias ex corde persolvo ob lectionem « magistralem » altissimae ac profundae theologiae, quam mihi dare dignatus est.

[1] I q. 1 a. 7.
[2] « Science et Sagesse », p. 380.
[3] « Science et Sagesse », p. 380-381.

Liceat tamen mihi respondere stylo simplici et tono infimo quasi submissa voce ad aures D. Maritain, ne philosophi et theologi nos videntes et observantes scandalizentur : *a*) ego numquam habui neque modo habeo hanc ideam theologiae, quam imaginatur D. Maritain, mihique largiter tribuit ; *b*) idea theologiae, quam ipse habere videtur, quamque adeo « magistraliter » exponit, pertinet ad « alphabetum » theologiae, et recolo me eam didicisse quando prima rudimenta theologiae addiscebam ; *c*) meum argumentum demonstratne adeo bene — *il montre bien* — « miserabilem » conceptum theologiae, quem mihi attribuit D. Maritain ?

Evidentissime, non. Argumenta *ad hominem* non demonstrant propriam ideam arguentis, sed ideas vel idearum sequelas eorum contra quos argumentatur. Ergone D. Maritain, dum libros suos scribebat, hunc conceptum « miserabilem » theologiae habebat ? — Quantum ex sua responsione apparet, certo non habebat talem conceptum. — Ergone ambo erravimus « errore interpretationis », ego « erronee » interpretando D. Maritain et D. Maritain me « erronee » interpretando ? Hoc videtur sequi, nisi ipse contrarium existimet, nam videtur valde durum eum involvere « errore interpretationis ». Nolui tamen, etiam hoc errore per impossibile supposito, ipsum arguere de « miserabili » conceptu theologiae, sed de « illogismo » in explicatione subalternationis de qua agebatur ; et hoc ideo, quia « illogismi » adversariorum sunt propria materia argumentorum *ad hominem.*

Addo, insuper, me talem « errorem interpretationis » *vitare non potuisse. Primo* quidem, quia D. Maritain contradistinguebat theologiam a fide ut *habitum* ab *habitu* et non ut obiectum ab obiecto ; nam scientia subalternata, in ratione *habitus*, subalternatur scientiae subalternanti, in ratione *habitus* consideratae. Iam vero fides, *ut habitus*, est habitus principiorum supernaturalium, cum sit veluti habitus intellectus huius ordinis ; theologia vero sacra, *ut habitus*, est habitus conclusionum.

Ad rem S. Thomas : « *sicut habitus* primorum *principiorum* non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura ; sed acquiritur *habitus conclusionum* a primis principiis *deductarum*, — *ita* etiam *in hac doctrina* non acquiritur *habitus fidei*, qui est *quasi habitus principiorum*, sed acquiritur *habitus eorum quae ex eis deducuntur* et quae ad eorum defensionem valent ». [1] « *Habitus autem istorum principiorum*, scilicet *articulorum*, *dicitur fides* et non intellectus, quia ista principia supra rationem sunt, et ideo humana ratio ipsa perfecte capere non valet . . . ». [2]

Et alibi : « *sicut*, inquit, *Deus* ex hoc ipso quod cognoscit *se*, cognoscit *alia modo suo*, idest *simplici intuitu, non discurrendo ;* — *ita* nos ex his quae *fide capimus*, *Primae Veritati* inhaerendo, venimus in cognitionem *aliorum secundum modum nostrum*, scilicet *discurrendo de principiis ad conclusiones.* Unde primo, ipsa quae *fide* tenemus sunt nobis *quasi prima principia* in hac scientia, et *alia sunt quasi conclusiones.* Ex quo patet quod haec scientia est altior illa divina quam philosophi tradiderunt, cum

[1] I Sent., prolog., art. 3, q. 2 a ad 3.
[2] l. c., q. a. 3.

ex altioribus principiis procedat ».[1] « In qualibet scientia sunt *aliqua* quasi *principia* et *aliqua* quasi *conclusiones* ... *Articuli* autem *fidei* in hac scientia *non sunt quasi conclusiones*, sed *quasi pricipia*, quae etiam defenduntur ab impugnantibus ... ».[2]

Hae autem conclusiones quandoque possunt esse et ipsae de fide, ut etiam notat D. Maritain[3], *non* tamen *formaliter seu reduplicative ut conclusiones* theologicae, sed ut *materialiter seu specificative veritates aliunde formaliter et explicite revelatae*. Id quod non mutat rationem formalem scientiae vel sapientiae theologicae, quia sub *habitu* theologiae *non* cadunt illae veritates *nisi ut formaliter conclusae*, non ut materialiter revelatae formaliter et explicite.

Si ergo ipsae veritates de fide « penetrantur et connectuntur ad invicem *ope illationum humanarum*, « à l'aide d'inférences humaines » ; id quod obtinetur, *necessario conclusum est*, secus esset illatio quae nihil infert.

Ergo etiam penetratio veritatum de fide in profundum est per illationem, ideoque per conclusiones theologicas. Cur igitur contra nos argumentari, eo quod theologiam sumpserimus *ut habitum conclusionum theologicarum* non solum in latum, sed *etiam in altum et in profundum*, non video, nisi D. Maritain « miserabilem » ideam habeat et ipse *conclusionum theologicarum*, ac si solum essent *in latum quasi exeundo a veritatibus de fide*, et non etiam, et potissimum, in profundum, in eas amplius et amplius penetrando.

Equidem scio id quod thomistae communiter docent, theologiam sacram dilucidare veritates fidei syllogismo sive proprio seu illativo sive improprio seu mere explicativo.[4] Cum tamen D. Maritain loquatur tantum de *illationibus* — « *inférences* » —, timore committendi « errorem interpretationis » non audeo ipsum intelligere nisi de syllogismo proprio seu illativo, cui respondent conclusiones proprie dictae, nempe obtentae per veram demonstrationem vel per discursum secundum causalitatem, et non secundum meram successionem.[5] Et tunc necessario redire debet ad meam

[1] « In Boethium », « De Trinitate », q. 2 a. 2, cap., in fine.

[2] Ibid., ad 4.

[3] « Science et Sagesse », p. 380-381.

[4] *Joannes a S. Thoma*, « Cursus theol. », in II-II, « De fide », disp. 1 a. 2, n. 8 ; *Salmanticenses*, « Cursus theol. », « De fide », disp. 1, dup. 4, n. 122.

[5] Hunc sensum habere verbum, *inférence*, testatur « Vocabularium Academiae Gallicae » : « **inférence** —. Action d'*inférer* ou résultat de cette action ; **inférer** — tirer *une conséquence* de quelque proposition, de quelque fait » (« Dictionnaire de l'Académie Française », ed. cit., h. v.). — Similiter *A. Lalande*, in suo « Vocabulaire technique et critique de la Philosophie », ad verbum *Inférence*, scribit : « — toute operation par laquelle on admet une proposition *dont la vérité n'est pas connue directement, en vertu de sa liaison avec d'autres propositions déjà tenues pour vraies* » (t. I, p. 376. Paris 1932). Quod si formulam adhibet : « inférence immédiate », id est « celle qui n'exige pas de moyen terme » (ibid., p. 348), notat statim hanc acceptionem non esse absque contradictione, ac citat textum J. Lachelier. Neque puto D. Maritain de hac esse locutum ; secus non debuisset ponere solum, *inférence ;* sed debuisset addere, *immédiate*.

« interpretationem » et ad ideam « miserabilem » theologiae sacrae. Quo in casu abs re non esset in memoriam revocare illud Horatii :

« ... Quid rides ? mutato nomine de te fabula narratur .... [1]

Quantum vero ad ipsum syllogismum improprium seu mere explicativum, notum est eum pertinere proprie loquendo ad theologiam sacram ut reduplicative est *Sapientia*, et non ut reduplicative est *scientia*. Verumtamen *proportionaliter* valet de illa explicatione seu conclusione impropria id quod de illatione seu conclusione propria dictum est, scilicet non cadere formaliter sub theologia-Sapientia ut materialiter seu specificative est veritas formaliter explicite revelata — dato quod alibi formaliter-explicite revelata sit —, sed unice ut formaliter seu reduplicitive est explicatio veritatis revelatae formaliter-implicite ; nam formaliter-explicite revelatum propriis terminis non indiget hac explicatione theologica. Atque ita haec etiam explicatio, in tantum cadit sub *habitu* theologiae, in quantum improprie accedit ad quandam rationem *conclusionis*. Est ergo theologia essentialiter habitus de *implicite* revelatis, sive formaliter-implicite sive implicite tantum (= virtualiter), ita quidem ut semper ponatur accentus super *implicite ;* de formaliter autem revelato *simpliciter et omnibus modis* sumpto, quod est *formaliter-explicite*, non est, *ut sic*, nisi *habitus fidei*.

Quando igitur definitur *habitus* theologiae : *habitus conclusionum theologicarum*, non est definitio per « appropriationem » quandam, sed per veram « proprietatem », quasi per proprium et formale eius obiectum — ut *obiectum* contradistinguitur a *subiecto* scientiae —.

Quae cum ita sint, verba sequentia D. Maritain : « c'est à dessein, et pour éviter l'équivoque où est tombé le R. P. Ramírez que nous employons ordinairement l'expression « vérités théologiques » (au sens très large de vérités — formellement révélées ou seulement « révélables » — scientifiquement expliquées et précisées à l'aide de la lumière théologique) plutôt que l'expression « conclusions théologiques », pour désigner les principes que la philosophie morale adéquatement prise, en tant que science subalternée, reçoit de la théologie » [2], — haec, inquam, verba non sunt ad rem, quia talis imaginata aequivocatio tota fundatur in « errore interpretationis ».

Neque verum est se *ordinario*, « ordinairement », adhibuisse formulam « vérités théologiques », loco formulae, « conclusions théologiques » ; nam *quater* tantum usus est formula, « vérités théologiques » [3] ; semel, « vérités reçues de la théologie » [4] ; semel etiam, « prémises reçus de la théologie » [5] ; — at formulam, « conclusions théologiques », *octies* explicite adhibuit [6], et quidem aliquando sub hac forma pleonastica : « *conclusions* de la *science* de la foi » [7] ; saepe etiam adhibet formulam aequivalentem ex toto contextu.

[1] *Satyrae*, lib. I, v. 69-70, ed. F. Villeneuve, Collect. Budé, p. 34. Paris 1932.
[2] « Science et Sagesse », p. 381-382.
[3] « De la Philosophie Chrétienne, p. 144, 145.
[4] Ibid., p. 153.
[5] Ibid., p. 154.
[6] Ibid., p. 121 nota ; 148, 153, 155 nota, 159.
[7] Ibid., p. 158.

Constat ergo quod formula, « *conclusions* théologiques », usus est explicite *in duplo* supra formulam, « vérités théologiques ». (8 = 4 + 4). Ergo qui *in dimidio* utitur aliqua formula, eam adhibet « ordinarie », ad vitandas aequivocationes ! Non dico quod hoc sit « mendacium », sed forte est novum « mysterium » ! — Quidquid tamen de hoc sit, usus *duplicatus* formulae, « conclusions théologiques », reddidit inevitabilem « errorem interpretationis » formulae « largissimae » — très large —, « vérités théologiques ». En *secunda ratio,* cur non potuerim aliter interpretari verba D. Maritain.

Tertia ratio erat, quia S. Thomas et thomistae semper dicunt scientiam subalternatam sumere, ut *principia* sua, *conclusiones* scientiae subalternantis. [1] Quod vero ait D. Maritain *logicos* appellare quidem *conclusiones,* sed *in sensu quodam largo* — « en un sens plus commun » [2] — est purum efugium, ut aliquo modo iustificet verba eius praecedentia, quod scilicet veritates revelatas sumpserit *in sensu valde largo* — « au sens très large » — Vult ergo D. Maritain defendere subalternationem hanc, etiam « au sens *très large* » ? — Tunc erit subalternatio *impropria,* et tamen ipse mordicus tenet esse subalternationem propriam et formaliter et stricte dictam.

Reapse, cum lego D. Maritain disputantem et respondentem, mihi videor esse coram « ineffabili » *philosopho et theologo per modum unius.* Quando apud S. Thomam — qui semper loquitur *formaliter,* ut ait Caietanus — et thomistas classicos lego « conclusionem », intelligo « conclusionem » ; quando lego « theologiam » intelligo « theologiam », — et non committo « errores interpretationis » : sed quando D. Maritain loquitur de « conclusionibus » aut de « theologia », non oportet intelligere « theologiam » neque « conclusiones », sed quid aliud nescio quid et quidem in sensu *valde largo.* Nonne hoc est « ineffabile » ? Aut redivimus iterum ad illa tempora nominalistarum, quorum argumenta Melchior Cano iure appellabat

[1] *S. Thomas :* « inferiores autem scientiae, inquit, quae superioribus *subalternantur,* non sunt ex principiis per se notis, sed supponunt *conclusiones* probatas in superioribus scientiis, et eis utuntur pro principiis, quae in veritate *non sunt principia per se nota,* sed in superioribus scientiis (= subalternantibus) *per principia per se nota probantur* » (I Sent., prolog., art. 3, q. 2). Hic sumi conclusiones *in sensu stricto et proprio* de veritatibus deductis seu probatis ex principiis, adeo clarum est, ut interpretatione seu expositione non egeat ; sufficit simpliciter legere.

Similiter *Caietanus :* « in hoc differunt (scientia subalternans et subalternata), quod subalternantis *conclusiones* visibiles sunt *ex* et *in* principiis *immediate,* idest absque medio *habitu ; subalternatae* vero *conclusiones* visibiles sunt *ex* et *in* principiis per se notis *mediate,* mediante scilicet *habitu scientifico* subalternante » (In I q. 1 a. 3, n. 3). *Habitus* autem *scientificus* seu scientia est « habitus *conclusionum per demonstrationem acquisibilis* ex principiis » (ibid., n. 1).

Et *Joannes a S. Thoma :* « scientia subalternata non utitur principiis aliarum scientiarum, sed *conclusionibus ;* assumit enim principia, quae *probantur* a scientia superiori *tanquam conclusiones* » (« Cursus theol. », in I P., q. 1, disp. 2 a. 6, n. 4, ed. Solesmensis, t. I, p. 369). Et ceteri thomistae similiter.

[2] « Science et Sagesse », p. 382.

« arundines longas » ? — Indulgeat mihi, quaeso, D. Maritain ; putaveram ipsum locutum fuisse *formaliter*, more thomistarum, et *formaliter* eum interpretatus fui, ne me insimularet de novo « errore interpretationis ».

Sed admittamus « interpretationem » quam D. Maritain de seipso « authentice » dat. Est ergo possibilis duplex casus : *a*) istae veritates theologicae, quas philosophus christianus accipit a theologia, sunt simul, licet alia ratione formali, scitae scientia theologica et creditae ; *b*) sunt scitae tantum et non creditae. Nam tertia hypothesis de veritatibus creditis tantum et non scitis excludenda est, quia tunc poneretur subalternatio ipsi fidei, quam fortiter respuit D. Maritain.

Nunc autem ponamus casum « ordinarium » seu naturaliter frequentiorem, scilicet philosophi christiani qui simul non est theologus. Iuxta D. Maritain, iste philosophus accipit a theologo veritates theologicas *per fidem humanam.* [1] Hoc vero *ad manifesta inconvenientia ducit.* Nam in primis, cum *fides humana* non sit virtus intellectualis, quae infaillibiliter secundum speciem suam feratur in veritatem, non potest communicare philosopho rationem scientiae quam non habet, nec formaliter neque eminenter. Propter quod S. Thomas negat cognitionem fundatam in fide humana, quae est locus infirmissimus et infra scientiam ipsam, esse veram scientiam. [2]

Deinde, si agatur de veritatibus quae *simul sunt de fide et scitae* scientia theologica, stultus vel saltem imprudens esset philosophus christianus si praeferret eas accipere a theologo per fidem humanam fallibilem potius quam a Deo per fidem divinam quae falli non potest ; neque, si iam fide divina eas credit, quidquam addit humana fides, nisi forte novam difficultatem, quae semper comitatur actum fidei : — si vero sermo sit de veritatibus quae sunt *tantum scitae* scientia theologica, quomodo discernet eas esse *veritates* et non *meras opiniones* theologorum ?

Certe, non proprio iudicio, cum ipse non sit theologus. Ergo iudicio alieno, hoc est, theologorum, et quidem non istius vel alterius theologi tantum — quia iste vel alter theologus non est ipsa theologia —, sed *omnium theologorum*, ut *exclusive* accidit in conclusionibus ab *omnibus communiter* admissis. — Sed quaenam et quot sunt istae conclusiones ? — Circa lumen gloriae et potentiam intellectivam in actu visionis beatificae et circa vulnera naturae ex peccato originali contracta — ut exempla afferam D. Maritain —, praeter ea quae explicite sunt revelata et ab Ecclesia officialiter declarata, quaenam sunt conclusiones vel explicationes *communes omnium theologorum*

[1] « Science et Sagesse », passim.

[2] I Sent., prolog., a. 3 q. 3 ; I q. 1 a. 8 ad 2 ; II-II q. 4 a. 5 ad 2. « Ad praesupponendum principia in scientia superiori evidenter nota, *non sufficit quaecumque fides* », sicut est fides humana (*Joannes a S. Thoma*, « Cursus theol. », in I P., disp. II a. 5, n. 11, ed. Solesm., I, 365a).

Et ne antiquos tantum referam, liceat citare theologum adhuc inter nos viventem : « musica, in eo qui arithmeticam non callet, *scientia proprie non est*, cum talis assentitur principiis arithmeticae *solum per fidem humanam*, quae ratio assentiendi infirma est et *ad scientiam non sufficiens* » (*Card. Lépicier*, In I P., q. 1 a. 2, n. 5, p. 48).

vel saltem *omnium scholarum theologicarum ?* Vix una poteri recenseri. Et tunc, si *omnibus* scholis vult *simul* subalternari, credet et assumet conclusiones contrarias, vel saltem disparatas, quae ideo non possunt esse simul verae, cum tamen possint esse simul falsae ; — sin autem subalternatur *uni scholae* theologicae, iam supponit identificationem huius scholae cum ipsamet scientia theologica, quod certe non licet : — imo, et cum in eadem schola sint multi modi has veritates intelligendi et explicandi, et non possit omnibus simul subalternari, subalternabitur finaliter *uni theologo* determinato, qui sibi videtur magis sciens vel magis securus, et tunc periculum habetur, nec certe imaginarium, faciendi sequentem syllogismum « transformantem » : iste theologus istius scholae theologicae securissimae est omnium sapientissimus et securissimus ; potest ergo accipi ut ipsa theologia ; — ego, qui certe sum philosophus christianus, ex testimonio theologi securissimi, sum revera philosophus christianus sapientissimus et securissimus ; possum ergo considerari velut ipsa philosophia christiana. Atqui ego, philosophicus christianus, sum subalternatus illi theologo. Ergo philosophia christiana est subalternata, ipso facto, theologiae. Syllogismus similis syllogismo incontinentis, si non iam intemperantis, sed qui, sicut ille, facile ponitur, non solum a philosopho christiano qui simul non est theologus, sed etiam — et facilius adhuc — a philosopho christiano qui « putat » aut « credit » se esse theologum, nisi adsit invigilantia verae philosophiae et verae theologiae.

Alia tria argumenta erant *ad absurdum*, et procedebant *ex suppositione* quod philosophia subalternatur *fidei*, non proprie loquendo *theologiae*. *Primum absurdum* erat quod haec subalternatio sic intellecta est *contra naturam ipsius philosophiae moralis* tum speculativae tum practicae.

Cui non respondet D. Maritain, imo quoad partem speculativam illud admittit in hoc Opere, retractans implicite — nam ipse hanc realem retractationem vocat uberiorem explicationem — id quod scripserat in Opella, « De la philosophie chrétienne », ut supra indicavimus [1].

Secundum absurdum erat quod haec explicatio D. Maritain est *contra ipsam naturam subalternationis*, quia scilicet scientia subalternans et scientia subalternata debent esse *eiusdem ordinis*, hoc est, *eiusdem generis subiecti* et *eiusdem gradus abstractionis*, licet subalternata non habeat totum genus subiectum subalternantis, sed partem tantum ; et gradum abstractionis scientiae subalternantis quasi imminutum et depressum habeat ratione specialis conditionis partis generis subiecti quam directe et proprie considerat : et ratione huius *diminutionis obiecti et medii intra idem genus scibilitatis*, est *sub illa.* Quae quidem notio subalternationis classica est inter thomistas, neque ego quidquam novi aut extranei hac in parte dixi.

Nunc autem, supponendo ex primo argumento *ad hominem*, quod *habitus* philosophiae moralis adaequatae subalternatur *habitui* fidei, haec natura subalternationis destruitur, quia philosophia moralis *non est eiusdem generis subiecti* neque *eiusdem gradus abstractionis aut modi cognitionis*

[1] Supra, I § Septimus error, « interpretationis » quoque.

ac habitus fidei, sed *alterius* omnino *rationis* et *generis*. Itaque inter philosophiam moralem et fidem non adest locus subalternationi.

Huic argumento respondet D. Maritain *ad hominem* et *simpliciter*. *Ad hominem*, quia egomet admitto subalternationem philosophiae moralis ad psychologiam, cum tamen sint diversi ordinis, scilicet philosophia moralis est ordinis *practici*, dum psychologia est ordinis *speculativi*.

Liceat mihi rogare D. Maritain ut legat textum adversarii, antequam ei respondeat. Verba mea erant *conditionata* : « *si* nous admettons avec quelques thomistes (. . . .) que la philosophie morale est une science subalternée à la psychologie . . . » [1], quae quidem D. Maritain *mutavit in absuluta vel categorica* « per errorem lectionis ».

Obiective tamen non nego hanc subalternationem ; sed nihil inde contra me ; quia philosophia moralis pertinet ad *idem genus subiectum psychologiae*, cuius *partem* tantum considerat, nempe *actum humanum seu deliberatum*, et procedit *sub eodem gradu abstractionis*, quamvis cum modalitate speciali adaptata propriae materiae considerandae. Pertinet ergo ad *idem genus scibilitatis*. Quando autem dividitur speculativum et practicum, non est divisio *ratione scientiae ut sic*, sed ratione *finis* scientiae, qui in speculativo est *immanens* scientiae, et in practico est *extra* rationem *formalem* scientiae, nempe opus morale vel artificiale.

Simpliciter vero arguit veluti triumphator in hunc modum : « le R. P. Ramírez pourra d'autre part lire dans l'honnête Billuart cette forte parole : « *Cum scientia subalternata sit inferior subalternante et ab ipsa dependeat*, non requiritur quod sit eiusdem ordinis cum illa » (*Curs : Theol.*, Dissert. prooem., a. 6, prob. 2, dices 2, ad 1). « Oui ou non, la philosophie morale adéquate et la théologie morale appartiennent-elles au même ordre ? », demande le R. P. Ramírez. — Non, certes, elles n'appartiennent pas au même ordre. Mais avant d'argumenter contre des solutions qui apparaissent comme nouvelles parce qu'elles répondent à des problèmes que saint Thomas lui-même ne s'était pas explicitement posés, mais où l'on s'est constamment efforcé de rester fidèle aux principes et à l'esprit du Docteur Angélique, il serait parfois opportun de relire les auteurs, même élémentaires, classiques dans l'Ecole ». [2]

Manus victas tradere cogor D. Maritain. Antequam argumentarer contra suam doctrinam, non legeram « honestum » Billuart. Et meum peccatum adhuc « notabiliter aggravatum » confiteor : non soleo legere « honestum » Billuart, quem tamen maximi facio, antequam argumenter vel defendam vel explicem quidquam ; sed potius legere consuevi Auctores, e quibus Billuart exscribere solet in toto vel in parte verba sua « nervosa » (*forte parole*) vel enervia.

Ita in casu praesenti, multo ante quam responderem D. Maritain, legeram apud « valde honestum » Gonet haec « fortiora » verba, quorum partem exscripserat « honestus » Billuart — tacito nomine Goneti propter « honestatem », ut suppono : « cum enim scientia subalternata sit inferior

[1] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 425.

[2] « Science et Sagesse », p. 385.

subalternanti et ab illa dependeat, *non requiritur quod sit eiusdem ordinis cum illa, sed potest esse ordinis inferioris* ». [1]

Ergone vitando Scyllam Billuartii incidi in Charybdin Goneti ? Dolendum est quod legendo et legendo thomistas non solum « honestos », sed etiam « utiles » et « delectabiles », incidi in « honestissimum » aeque ac « eminentissimum » Cardinalem Gotti, apud quem legi haec « fortissima » verba : « ... nihil autem naturale potest subalternari et dicere ordinem ad aliquid supernaturale : quare actus nostri naturales non possunt dicere ordinem positivum ad gratiam primam, quia haec supernaturalis est, cum supernaturale definitur quod sit supra naturam et supra totum ordinem et exigentiam naturae ». *En obiectio Contensonii, eadem* cui responderat *Gonet* et ex Goneto *Billuart ; ipsissimae* ergo respondet Gotti : « dico, quod esto **nihil naturale, et entitative et radicaliter, possit subalternari et dicere ordinem ad aliquid supernaturale, ut probat exemplum allatum ;** id tamen quod *in se* quidem (entitative seu formaliter, ut alii dicunt) *naturale* est, *supponit* tamen *necessario* et *radicatur* in aliquo *supernaturali* (est radicaliter supernaturale) *potest ad illud ordinem positivum dicere ; talem* autem esse *theologiam* diximus ... ». [2]

In sensu horum verborum Card. Gotti ego loquebar, quia non habeo in consuetudine mutare continuo *medium* arguendi, divertendo a *per se* ad *per accidens*, eo vel magis quod D. Maritain concedit philosophiam moralem adaequate sumptam *ne radicaliter* quidem *seu originative* esse supernaturalem. *Verum est ergo quod talis philosophia non potest subalternari fidei, nec scientiae Dei et beatorum ;* quod ego intendebam probare.

Certo certius eruditio theologica thomistica D. Maritain et theologorum assessorum eius pergrandis est extensive et intensive ; verumtamen, ut iure meritoque ipsemet animadvertit, « avant d'argumenter contre des (arguments) qui apparaissent (absurdes) ..., il serait parfois opportun de relire les auteurs même élémentaires, classiques dans l'Ecole » ; nam et Gotti, non minus quam Billuart et Gonet, inter « classicos » Scholae thomisticae est adnumerandus.

Tertium absurdum erat quod, hac posita subalternatione philosophiae moralis ad fidem, iam *habitus formaliter naturalis posset attingere formaliter obiectum essentialiter seu formaliter supernaturale,* nempe ipsas veritates fidei, quod impossibile omnino est.

D. Maritain « contristatur » de hoc meo argumento, quod putat sapere Contensonium et quosdam « extraneos » volentes probare habitum sacrae theologiae esse non solum radicaliter, sed et formaliter et entitative supernaturalem : « on s'afflige de penser que le R. P. Ramírez raisonne à la manière de Contenson et de quelques *extranei* ». [3]

[1] « Clypeus theol. thom. », t. I, disp. proemialis, a. 6, n. 72, in fine. Notandum etiam textum Billiuartii sat longum, quem affert D. Maritain in « Science et Sagesse », p. 333-334 nota, esse ad litteram exscriptum ex eodem Goneto (l. c., n. 60, notandum tertio).

[2] *Gotti* O. P., « Theol. schol.-dogmatica, » tract. I, q. 2, dub. 3, n. 20 (ed. Bononiae, 1727, p. 73a).

[3] « Science et Sagesse », p. 375.

Revera tamen meum argumentum *nihil commune* habebat cum argumento Contensonii, cuius doctrinam hac in re non sequor, et solum continet ea quae communiter docent thomistae de specificatione potentiarum et habituum a propriis obiectis formalibus, et quo negato, ut dicunt Salmanticenses in textu bene noto D. Maritain, « nihil in vera philosophia non nutaret circa speciem et distinctionem potentiarum et habitum »[1], et similiter in vera theologia ; propter quod instanter iteratoque adhibuimus verba : *formale, formaliter, essentialiter.* [2]

Tota ergo querimonia totusque moeror D. Maritain fundantur in « errore interpretationis » ; et eum rogo ut, quando dico, *formaliter*, me interpretetur *formaliter, ut sonant formalia verba.* Quam nactus occassionem, liceat mihi precari D. Maritain ut, ad « legendam » et « interpretandam » meam criticam, non imponat oculis suis perspicilla « honesti » Billuart. Viderat apud Biluart Contensonium arguisse pro sua thesi ex unitate ordinis scientiae subalternatae et subalternantis, ac statim putavit me viam Contensonii ingressum fuisse non solum ibi, sed etiam in hoc argumento. Si hoc fecisem, ex « honestate » dixissem me sequi Contensonium. Nescio quam εὐστοχίαν vel quam ἀγχίνοιαν habeat D. Maritain, sed in hoc suo « Adnexo » sat in occulto manent, forte propter modestiam vel « honestatem ».

Conqueritur postremo D. Maritain me philosophiam moralem adaequate sumptam, quam ipse defendit, vocasse « fideistam », et ait se neque umbram particulae fideismi habere : « pas même l'ombre d'une parcelle de fidéisme ». [3]

At haec lamentatio vel potius indignatio rursus fundatur in « errore

[1] « Cursus theol. », tract. XIV, « De gratia », disp. III, dub. III, § VI, n. 60 (ed. Palmé, t. IX, p. 374 b).

[2] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 432 : « un objet *formel quod essentiellement surnaturel*, peut-il *formellement* être connu à l'aide d'un habitus *formellement naturel* ? » Haec quaestio est, quoad rem ipsam, eadem ac illa : utrum sine lumine interno fidei per solas vires naturales possit homo formaliter cognoscere divinam revelationem ut est motivum formale fidei ; de qua optime dicit Garrigou-Lagrange : « *iuxta thomistas* (ipse sublineat haec verba), ponere hanc quaestionem est ipsam solvere ; nam motivum formale virtutis infusae eam specificat, ac proinde ab ea sola attingi potest formaliter » (« De revelatione » [2], t. I, p. 458). Certe, *pro thomistis*, est propositio per se nota : et « on s'afflige » videndo quod thomista « completus et adaequatus ac superelevatus », s'*afflige lui-même* eo quod ego protulerim propositionem per se evidentem, et « miratur » me eam considerare veluti « satisfactoriam », *satisfaisant* (« Science et Sagesse », p. 293, nota). — Quod ad me attinet, admiratio fere non potest dari ex quo vidi D. Maritain serio et instanter defendentem idem esse obiectum formale *quod* theologiae moralis et philosophiae moralis christianae adaequate sumptae (« De la Philosophie Chrétienne », p. 116) ; nam idem est obiectum formale *quod* theologiae moralis et theologiae dogmaticae, hoc est, totius theologiae, nempe *Deus sub ratione deitatis :* estne hoc idem obiectum formale philosophiae, etiam moralis ? ; quomodo tunc philosophia differt *genere* a theologia ? (I q. 1 a. 1 ad 2). *Abyssus abyssum invocat ! ...*

[3] « Science et Sagesse », p. 386.

lectionis et interpretationis ». Verba mea, quae ita sonant : « cette philosophie a toutes les apparences d'une *philosophie fidéiste*, c'est-à-dire d'une *philosophie non philosophique* » [1], nihil novi addebant ad ea quae in tota recensione dixeram, scilicet hanc philosophiam vel esse theologiam ideoque fideistam, vel nihil. Ceterum, *non est necesse intelligere semper* philosophiam fundatam vel completam ex fide, ideoque vere fideistam ex hac parte, *in sensu historico fideismi :* possunt esse multae formae fideismi philosophici vel philosophiae fideistae, sicut *multo legimus Zacharias.*

Quod si ob hoc compellat me « humoristam » [2], epithetum non recuso, si sumatur per modum « actus », non per modum « habitus » ; sunt enim tales modi philosophandi vel etiam respondendi, quod « humorismum » potius quam indignationem excitant.

Quidquid denique de his omnibus sit, post tot tantosque « errores » lectionis, interpretationis, praecipitationis (légèreté) et « defectus » intellectionis (il n'a pas compris, il n'a pas compris non plus), hoc unum mihi videor sat bene intellexisse, cur D. Maritain appellat hanc suam responsionem meis obiectionibus « perfectam et adaequatam » et cur ex eius virtute manet « confirmatus » (fortifié) [3] in suis positionibus.

[1] « Bulletin Thomiste », l. c., p. 432.
[2] « Science et Sagesse », p. 385.
[3] « Science et Sagesse », p. 374.

Gibt es eine *christliche* Philosophie?

Von G. M. MANSER O.P.

(Fortsetzung und Schluss.)

III.

In welchem Sinn kann man von einer christlichen Philosophie reden?

Wenn wir im Vorigen [1] jede spezifisch-lehrinhaltlich christliche Philosophie ablehnten, möchten wir hier mit nicht weniger Entschiedenheit für den Einfluß der christlichen Offenbarung auf die philosophische Spekulation der Jahrhunderte eintreten. Und wenn wir diesem Einflusse jeden *wesenhaft* umgestaltenden Charakter der Philosophie absprachen, so hindert uns das nicht, diesen Einfluß einen gewaltigen zu nennen. Wir hoffen, damit nicht bloß der objektiv historischen Wahrheit gerecht zu werden, sondern auch manchen berechtigten Behauptungen jener, die in guter Treue eine spezifisch christliche Philosophie verteidigt haben. Damit dürfte dieser Teil unserer Abhandlung einen *abklärenden, versöhnenden* Ton in die Streitfrage hineintragen. [2]

Diesen Zweck erreichen wir vielleicht am besten, wenn wir vorerst die *historische Grundlage* ins Auge fassen, um dann an zweiter Stelle den *Charakter des Einflusses* genauer zu bestimmen.

[1] Vgl. Divus Thomas, Bd. 14, S. 19 ff.

[2] H. H. Abbé *Journet* hat in Nova et Vetera (XI, H. 1, S. 107 f.) bereits meinen ersten Artikel angegriffen, ehe ich diesen zweiten, der als « Fortsetzung » angekündigt war, schreiben durfte. Er hat mich also gleichsam « auf dem Wege überfallen », wenngleich der Überfall nicht so bös gemeint war und auch keine tödlichen Wunden zur Folge hatte. Etwas mehr Kaltblütigkeit — sang-froid —, die er im gleichen Hefte anderen empfahl, hätte ihm vielleicht erlaubt, ususgemäß mich ausreden zu lassen. Das wäre umsomehr am Platze gewesen, als er doch nicht einmal einen Versuch gemacht hat, meiner Hauptschwierigkeit gegen die « spezifisch-christliche » Philosophie zu begegnen. So beschränkte er sich, in der Eile, zwei nebensächlichere Punkte zu berühren.

Maritain hatte geschrieben: « On sait, que selon saint Thomas d'Aquin, il n'y a pas *une* philosophie, mais plusieurs sciences philosophiques spécifique-

Die historische Grundlage des Einflusses.

Es sind eigentlich unter den radikalsten nur wenige Historiker, die mit E. Bréhier jeden Einfluß des Christentums auf die philosophische Spekulation geleugnet haben. Außer dem schon erwähnten H. Ritter, hat auch der Protestant J. E. Erdmann erklärt : « Das Christentum erweist sich als ein alles umgestaltendes Prinzip auch in

ment distinctes ». Damit wollte Maritain bei Thomas die Metaphysik als Weisheit von den übrigen philosophischen Disziplinen trennen, um sie der Theologie unterzuordnen, ein Wesenspunkt der sog. christlichen Philosophen. Darauf antwortete ich : Bei Thomas ist die Philosophie im Gegenteil *eine* Wissenschaft, da er in *Boëth.* De Trinit., q. 5 a. 1 ad 4 die Philosophie als Ganzes : « philosophia totalis in spekulative und praktische einteilt » (Divus Thomas, S. 44). Was antwortet Journet ? « Il est surprenant que le P. Manser n'admette pas qu'il y ait pour saint Thomas plusieurs sciences philosophiques spécifiquement distinctes ». Ist das wirklich eine objektive Antwort auf meine Kritik über Maritain ? Ich verteidige gegen Maritain die Philosophie als *Ganzes*, die als solche in Teile eingeteilt wird, und erwähne noch die Hauptteile. H. Journet läßt den eigentlichen Streitpunkt — philosophia *una scientia* — beiseite und schreibt mir die Leugnung der Mehrzahl spezifisch verschiedener philosophischer Disziplinen zu, trotzdem ich diese auch noch andeutete. Das ist wirklich « surprenant », weil es in aristotelischer Sprache eine « μεταβολὴ τοῦ ἐλέγχου » ist, d. h. eine völlige Änderung des Streitpunktes.

Zweiter Punkt. Gegen Maritains These : Thomas hätte in der Existentialordnung Philosophie und Theologie nicht unterschieden und eine rein rationelle Philosophie ohne Offenbarung für unmöglich gehalten, suchte ich aus I q. 1 a 1 der theol. Summa und II-II q. 2 a. 4 und C. G. I 4 und in *Boëth.* De Trinit., q. 3 a 4 nachzuweisen, daß Thomas in all diesen Quellen von einer Existentialphilosophie rede und dennoch gerade in all diesen Stellen stets Philosophie und Theologie scharf unterscheide und sogar eine Metaphysik ohne Offenbarung nicht bloß für *möglich*, sondern tatsächlich *existierend* halte ((Divus Thomas, S. 44-49). Was antwortet H. Journet ? Den Zusammenhang der vier Stellen, wo Thomas die gleiche Frage immer gleich löst, läßt er außer acht. Er macht dann die allgemeine Bemerkung : Im Anfange der Summa denkt Thomas an die Philosophie, so wie sie in sich ist, ohne Offenbarung (Nova et Vetera, S. 108). Das ist sehr richtig. Nun redet Thomas im allerersten Artikel der Summa theol., gerade da wo er von der Philosophie an sich spricht, zugleich von derselben Philosophie, wie sie unter dem Drucke der Leidenschaften nur wenigen zugänglich ist = von der Philosophie in der Existentialordnung. Ist das nicht der evidenteste Beweis, daß Thomas einen wesenhaften Gegensatz zwischen Philosophie *in sich* und im *Sündenzustande* — état — gar nicht gekannt hat und somit auch keine inhaltlich spezifisch christliche Philosophie ?

Schließlich noch eine Bemerkung. Journets Verdienste in Ehren ! Aber von dem Grundgesetze der Polemik, daß man dem Gegner die Stelle, die man angreift, genau mit der Seitenzahl anzeigen muß, kann und darf auch er sich nicht dispensieren ! Das Gegenteil führt den Leser irre und den Angreifer oft später zu eitlen Ausflüchten.

dem Gebiete der Philosophie ». [1] Die Tatsache, daß auch die Geschichte der Philosophie mit Christus als einer Zentralgestalt rechnet, ist Beweis hiefür. Treffend sagt W. Windelband: « Es gibt vielleicht keinen besseren Beweis für die Gewaltigkeit des Eindruckes, den die Persönlichkeit Jesu von Nazareth hinterlassen hatte, als die Tatsache, daß alle Lehren des Christentums, soweit sie sonst philosophisch oder mythisch auseinandergehen mögen, doch darin einig sind: in *ihm* und seinem Erscheinen den *Mittelpunkt* zu suchen. Durch ihn wird der Kampf zwischen Gutem und Bösem, zwischen Licht und Finsternis entschieden ». [2] Bréhier bekennt sogar von Hegel, daß nach ihm durch das Christentum ein mächtiger *Einschnitt* in die Geschichte der Menschheit stattgefunden hätte. [3] Noch typischer sind die Worte F. A. Langes, des berühmten Verfassers der Geschichte des Materialismus, wenn er sagt: « Indem das Christentum den Armen das Evangelium verkündete, hob es die antike Welt aus den Angeln ». [4] So ist es, selbst nach dem Urteile der Modernsten, keine oratorische Übertreibung, wenn Lacordaire Christus den *Diktator* der Geister der Jahrtausende und den König der Intelligenzen genannt hat. [5]

Auch in der Geschichte des höheren Denkens und seiner genetischen Entwicklung, und vor allem da, kommt man ohne die Annahme der göttlichen Vorsehung nicht aus. War es nicht providentiell, daß gerade zur irdischen Lebenszeit des Welterlösers bei dem Juden Philon von Alexandrien (24 v. Chr. bis z. 50 n. Chr.) zum erstenmale Philosophie und Offenbarung prinzipiell systematisch miteinander sich verbanden ?

Philon von Alexandrien, Jude und begeisterter Anhänger der griechischen Philosophie, überzeugt, daß das alte Testament — Offenbarung — und die platonische Philosophie übereinstimmen, war der erste, der wissenschaftlich die göttliche Offenbarung und Philosophie als zwei verschiedene Erkenntnisprinzipien zu einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung zu verbinden suchte. Im eminentesten Sinne erhielt dieser Gedanke seine Verwirklichung erst in dem mit Philon zeitgenössischen Welterlöser Christus, dem ewigen Logos, dem Urheber, Mittelpunkt und Vollender aller göttlichen Offenbarung. Von nun an war die Vernunft resp. Philosophie als reine Vernunft-

[1] Grundriß der Gesch. d. Phil. I, 186 (3. Aufl.).
[2] Lehrb. der Gesch. d. Phil. (5. Aufl. 1910) 213.
[3] Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Rev. de Mét. et de Morale. XXXVIII (1931), S. 159.
[4] Gesch. d. Materialismus (7. Aufl.) I 148.
[5] Kanzelvorträge in Notre-Dame, Paris. Übersetzt von *J. Lutz*, Bd. II S. 253.

forschung, auch wissenschaftlich nicht mehr die *einzige* Quelle der Weltanschauung. [1] Aus zwei Quellen, einer *natürlichen* — Philosophie — und einer *übernatürlichen* — Offenbarung —, sollte der natürlich-übernatürliche Mensch seine Informationen als Leitsterne des Lebens schöpfen, um glücklich sein Ziel zu erreichen. Hier liegt, historisch nachgewiesen, die Tatsache, durch die die Offenbarung neben der Vernunft, d. h. Philosophie, als zweites Erkenntnisprinzip grundsätzlich anerkannt wurde, und von wo an Philosophie und Weltanschauung nicht mehr identisch sein konnten, weil die Welt- oder Lebensanschauung fürderhin aus zwei Quellen : der *Vernunft* und *Offenbarung*, schöpfen mußte. Hier liegt auch die tiefste Wurzel einer gegenseitigen *Wechselbeziehung* zwischen Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie.

Daß diese *Wechselbeziehung* von Vernunft und Offenbarung in der patristischen Zeit wissenschaftlich nicht immer sonderlich ideal gewesen ist, beweist die Geschichte ebenfalls. Man lebte unter dem Drucke einer *Vermengung* — Konfusion — der beiden Quellen. Es fehlte an einer reinlichen Gebietsausscheidung. Zuweilen war es die Philosophie, welche das Szepter über den Glauben zu erobern suchte. Man weiß, welch verwirrenden Einfluß die griechisch-philonische Philosophie auf die christliche Katechetenschule eines Clemens Alexandrinus und Origenes, auf die Logoslehre der Apologeten, eines Justin, Tatian, Theophilus usw., auf die Trinitätslehre eines Hippolytus ausübte. Daß der geniale Tertullian dem stoischen Materialismus verfallen konnte, ist uns fast unbegreiflich. Die viel allgemeinere Tendenz patristischer Schriftsteller, die Glaubensgeheimnisse, wie z. B. Trinität, bei den griechischen Philosophen nachzuweisen, war noch viel fataler. Anderseits drohte bei manchen wieder die Offenbarung die Philosophie zu absorbieren und ihr den Charakter einer eigenen selbständigen Erkenntnisquelle zu rauben. Man denke hier nur an die berühmte These eines Clemens Alexandrinus [2], Justin [3], der auch Augustin [4]

[1] Daß Philosophie nicht das gleiche ist wie « Weltanschauung », haben Mercier und L. Suenens trefflich hervorgehoben. Vgl. *L. Suenens*, Collect. Mechliniensia, t. XXI, fasc. IV (1932), S. 403.

[2] Vgl. *Strom.* l. I c. 1 (P. Gr. v. 8, col. 696) ; c. 17, col. 801 ; l. V c. 14 (P. Gr. v. 9, col. 129 ss.) ; Paedag. l. II c. 1 (v. 8, 405).

[3] Apolog. 13 (M. G. v. 6, col. 466-67 und 459).

[4] « Philosophi autem qui vocantur, si quae forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab iis etiam tanquam injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda ». De doctr. christiana, l. III c. 40.

noch zustimmte, und die von Philon [1] und Aristobulus herrührte: [2] *die griechischen Philosophen hätten ihre Weisheit nur der Heiligen Schrift entnommen* und wären daher Diebe gewesen, wie die Ägyptier hinsichtlich der jüdischen Gefäße. Das genüge vorläufig über diesen Punkt. Solche, die heutzutage wiederum einer Vermengung von Glaube und Wissen, Offenbarung und Philosophie das Wort reden, mögen, an frühere Zeiten sich erinnernd, sich bewußt werden, daß sie damit immer beide, Glaube und Wissen, in Gefahr bringen. An sich verschiedene Dinge wird man nur schützen, indem man ihre Eigenart wahrt, d. h. sie unterscheidet!

Die prinzipielle Verbindung von Offenbarung und Vernunft als zweier Erkenntnisquellen hat also zur Zeit Christi tatsächlich stattgefunden, und damit war der gegenseitige Einfluß als Tatsache ebenfalls gegeben. Das legt uns die weitere Frage nahe: Wie kam die Entwicklung des höheren Denkens auf einmal zu dieser Verbindung? Wo lag die *tiefere Ursache* dieser prinzipiell neuen Verbindung zweier ganz verschiedener Wahrheitsquellen? Wir antworten: *Die Not hat sie diktiert.* Wir wollen das noch genauer ausdrücken: *Die griechische Philosophie als einzige Weltanschauungsquelle hat versagt und die Offenbarung als zweite Quelle gebieterisch verlangt.* Mit dieser Behauptung stehen wir wieder auf dem Boden der allgemeinen historischen Kritik, die mit Friedrich Überweg die *Erwartung* und *Sehnsucht* nach einer höheren göttlichen Erkenntnis zur Signatur der alten Welt vor Christus macht. [3]

Die drei wichtigsten nacharistotelischen Schulen der Stoiker, Epikuräer und Skeptiker offenbarten eine Seelenstimmung und ein intellektuelles Niveau, die das endgültige Fiasko der alten Geisteswelt klar und bestimmt voraussehen ließen. Der ursprünglichste Plan der großen attischen Philosophie, von der Wissenschaft aus zu einer neuen Religion zu gelangen, hatte, wie Windelband treffend sagt, völlig fehlgeschlagen. [4] « Mürrisch, unbefriedigt, gleichgültig gegen die objektive

[1] Nach Philon hätte nicht bloß Heraklit seine Seinsgegensätze aus Moses geschöpft (quis rer. div. haeres, *ed. Richter*, v. III § 43 S. 47; ed. *Mang.*, 503), sondern die griechischen Gesetzgeber hätten den Pentateuch benutzt (De judice, *Richter*, v. V §2; *Mang.*, 345) und die jüdischen Gesetze wären zu den Barbaren « βαρβάρους » und Hellenen, ja bis zu allen Völkern in Europa und Asien gelangt (De vita, Mosis, l. II, *Richter*, l. IV § 4; *Mang.*, 137).

[2] Vgl. die Fragmente Aristoteles bei *Eusebius*, Praep. evang. l. XIII c. 12 (P. Gr. v. 21, col. 1097).

[3] Grundriß der Gesch. d. Phil. Bd. I, 306 (10. Aufl. 1909).

[4] Lehrb. d. Gesch. d. Phil. S. 178.

Welt — so sagt der Hegelianer Schwegler — zog sich das Subjekt auf sich selbst zurück ... ». Der sehnsüchtige Drang nach etwas *Höherem*, « nach einem absolut Gewissen, machte sich geltend ». [1] Mit « all dem Großen, was die griechische Philosophie bot und noch heute bietet, sagt Deußen, war sie doch nicht imstande, den Anforderungen des *Kopfes* wie des *Herzens* völlig zu genügen. Daher geschah es, daß zu Anfang unserer Zeitrechnung ein Gefühl der *Leere* und des *Bedürfnisses* in der antiken Welt sich ausbildete ». [2] Vielleicht hat niemand diese seelische Einstellung der sterbenden alten Welt prägnanter gezeichnet als E. Zeller, der Autor « der Philosophie der Griechen », wenn er sagt : « Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach *höherer Offenbarung* ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen ». [3] — So sollte im Plane der göttlichen Vorsehung auch die große griechische Philosophie mit ihren Lücken und teilweisen Irrwegen dem Welterlöser dienen und die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung erst recht ins richtige Licht stellen. Die Entwicklungsgeschichte des höheren Denkens ist ohne Vorsehung einfach unverständlich !

Hier fügen wir noch eine Bemerkung bei. Der Vorwurf eines unbegrenzten Glaubens an die Macht der Vernunft, den die Verteidiger der sog. christlichen Philosophie der griechischen Philosophie machen, hat unseres Erachtens mehr Berechtigung für gewisse moderne, idealistische Systeme als für die antike Weisheit. Nicht einmal Aristoteles hielt die menschliche Vernunft für allmächtig. Davor schützte ihn seine Grundthese von der Realität und Potentialität der Erkenntnis. Noch weniger könnte man derartiges von Sokrates, mit seinem göttlichen Schutzgeiste, sagen. Am allerwenigsten dürfte man so etwas vom großen Plato behaupten, da er die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele mit den Worten abschließt : « Inzwischen ist es nötig, auf diesen Trümmern von Wahrheit, die uns noch übrig bleiben, gleichsam wie in einem Nachen das stürmische Meer dieses Lebens zu befahren, es sei denn, daß man uns einen Weg zeige, der sicherer ist, etwa eine *göttliche Offenbarung*, die uns Schiff sein würde, das keine Wetter fürchtet ». [4] Welch wahrhaft seherischer, zum Welterlöser hinweisender Geist, liegt nicht in diesen herrlichen platonischen Worten !

[1] Gesch. d. Phil. im Umriß, S. 187.
[2] Allgemeine Gesch. d. Phil. (1894) Bd. I Abt. 1, S. 11.
[3] Gesch. d. Griechen 3, II, S. 56 ; dazu auch S. 368.
[4] Phaedon, 85 D. (Ed. *Did.* I 67).

Wenn wir hier schließlich noch die weitere Frage stellen: *Warum hat die griechische Philosophie versagt?* so dringen wir damit zur *letzten Erklärungssache* des Verhältnisses zwischen griechischer Philosophie und Christentum vor. Und ich glaube nicht, daß diese Frage von den Anhängern der sog. christlichen Philosophie restlos richtig gelöst wurde. Wenigstens löst der Jammer über die Schwäche der alt-griechischen Vernunft das Problem nicht befriedigend. Wenn die griechische Philosophie als Weltanschauung versagt hat, lag die Ursache nicht hauptsächlich in einer mehr oder weniger großen *Schwäche* der Vernunft. Diese Ursache des Versagens lag vielmehr in einer *absoluten Unmöglichkeit* oder Machtlosigkeit der bloßen Vernunft. Und das leuchtet sofort ein, wenn wir bedenken, daß es niemals einen status naturae purae gab, daß der im Stande der Gerechtigkeit geschaffene Mensch auch nach dem Falle dem Willen Gottes gemäß notwendig zu jenem Urzustande hingeordnet blieb, d. h. nur als natürlich-übernatürlicher Mensch sein letztes Lebensziel erkennen und erreichen konnte, und folglich auch nur in die Doppelordnung, die natürliche und übernatürliche, hineingestellt, eine adäquate Welt- oder Lebensanschauung besitzen konnte. Folglich *mußte* die heidnisch-griechische Philosophie als *Weltanschauung* unvollkommen sein, ganz abgesehen von den natürlichen Folgen der Erbsünde, weil ihr die Offenbarung fehlte. Und eben deshalb war auch die große griechische Philosophie im Plane Gottes notwendig zu Christus und seiner Offenbarung hingeordnet.

Wir können daher schon hier abschließend sagen, was wir im Folgenden ausführen wollen: die christliche Offenbarung gab der Philosophie, ohne ihr Wesen irgendwie zu tangieren, *eine Neueinstellung*, wodurch sie erst im Verein mit der Offenbarung für den natürlich-übernatürlichen Menschen zu einer eigentlichen *Welt- oder Lebensanschauung* wurde. In diesem Sinne ist man offenbar berechtigt, von einer « christlichen Philosophie » als Teil der christlichen Weltanschauung zu sprechen.

Der Charakter des Einflusses.

Hier soll der Einfluß der christlichen Offenbarung auf die Philosophie genauer präzisiert werden. Wir wollen diesen vielfach verschiedenen Einfluß auf drei Hauptmomente zurückführen: Die Offenbarung gab der Philosophie erstens eine *Neueinstellung*, zweitens eine materielle *Stoffbereicherung* und infolgedessen eine *neue Aufgabe.*

Was wir hier mit der **« Neueinstellung »** sagen werden, ist nur eine Weiterentwicklung dessen, was wir am Schlusse des Vorigen ange-

deutet haben. Wir halten diesen Punkt geradezu für eminent wichtig, der, richtig abgeklärt, vielleicht eine Versöhnung zwischen den Freunden und Gegnern der spezifisch christlichen Philosophie, also auch zwischen uns und Maritain, herbeiführen könnte. Vielleicht beruht die ganze Streitfrage doch zum Teile auf einem Mißverständnis des Problems!

Dieses Mißverständnis besteht vielleicht darin, daß beide Streitparteien zwar Richtiges betonen, aber in ihren Forderungen zu weit gehen. Wie der Tag von Juvisy zeigte, drehte sich der Streit darum, ob der Einfluß der Offenbarung nur ein Einfluß auf den christlichen *Philosophen* sei, also auf das philosophierende Subjekt, oder auch auf seine *Philosophie selbst* sich beziehe. Maritains Partei pocht auf den Doppeleinfluß, auf den christlichen Philosophen « confortations subjectives » und die Philosophie selbst im Sinne der objektiven lehrinhaltlichen Offenbarungseinlage in der Philosophie « apports objectifs ». [1] Letzteres bekämpften Maritains Gegner entschiedenst im Interesse der Philosophie als autonomer Wissenschaft für sich. Wir stellen hier die Frage : Gibt es nicht einen dritten, mittleren Weg : einen Einfluß der Offenbarung auf *Philosoph* und *Philosophie, aber ohne Glaubenslehrinhalte in der Philosophie ?* Das ist für uns die springende Frage, die in die ganze Streitfrage einen versöhnenden Charakter hineintragen würde. Zur Begründung dieser Lösung hier einige weitere Ausführungen.

Wir sprachen schon oben von einer *Neueinstellung* der Philosophie durch die Offenbarung. Sie ist unseres Erachtens eine unleugbare Tatsache. Darin gehen wir mit Gilson und Maritain einig. Sie bezieht sich offenbar auf die *Philosophie selbst.* Aber eine Neueinstellung einer Wissenschaft hat an sich mit einer spezifisch *lehrinhaltlichen* Neuerung der betreffenden Wissenschaft, die sich in der Ordnung der *Formalursache* bewegt, noch gar nichts zu tun. Sie bezieht sich nur auf eine neue, zweite, höhere *Zielstrebigkeit* — causa finalis — und auch eine neue Arbeitslinie zu einem weiteren neuen Ziele. Wir erklären uns hier noch genauer.

Die Philosophie als solche ist und bleibt auch beim christlichen Philosophen rein rationelles Forschen auf Grund rein rationeller Prinzipien, mit rein rationeller Methode, zu ihrem rein natürlichen Ziel, und das alles sowohl *in sich* als in ihrer Erwerbung, wie der Mensch tatsächlich ist. Damit beharren wir auf unserem früheren Standpunkte.

[1] Vgl. Science et Sagesse, S. 137.

Aber bei all dem ist die Tatsache auch unleugbar, daß die Philosophie als solche durch die christliche Offenbarung, *neben und außer ihrem natürlichen Ziele und natürlichem Bereiche*, von der Offenbarung noch ein *entitativ neues* und *höheres Ziel* erhielt, die *Anschauung Gottes*, die als höheres Ziel das natürlich-höchste Ziel näher bestimmt, um damit, wissenschaftlich, den *natürlich-übernatürlichen* Menschen harmonisch zu seiner Vollglückseligkeit zu führen. Das ist eine total neue Lebenseinstellung der christlichen Philosophie, ohne irgendwelche lehrinhaltliche oder, genauer gesagt, ohne eine *spezifisch-wesentliche* Umwandlung der Philosophie selbst. Diese total neue, zweite Einstellung der Philosophie *durch die Offenbarung* kann und darf der christliche Philosoph nicht ignorieren, weil er das natürlich höchste Ziel als natürlich-übernatürlicher Mensch dem Übernatürlichen unterordnen muß. Damit aber lebt der christliche Philosoph und forscht der christliche Philosoph, trotzdem er in der Philosophie rein rationell vorgeht, in einer *neuen Atmosphäre*, ja, sagen wir mit Maritain selbst, er und seine Philosophie finden sich durch die Offenbarung im *Klima des Glaubens :* « la philosophie même placée dans le climat de la foi » [1], und das alles ohne jene innerlich widerspruchsvolle Wesensänderung der Philosophie, von der die Anhänger der spezifisch christlichen Philosophie irrtümlich reden. Der christliche Philosoph wird in dieser neuen Atmosphäre *natürlich-christlich denken* und hoffentlich auch leben. Wir sagen « leben », denn dieser neue Geist wird auch das « Leben » ergreifen. Was der alten, rein rationellen Philosophie ohne Offenbarung vor allem fehlte, war, daß sie das Leben nicht ergriff und folglich auch nicht zu reformieren vermochte. Dazu fehlte ihr die moralische Kraft, die ihr die Kraft der christlichen *Gnade* allein zu geben vermochte. Die christliche Philosophie, so gefaßt, wird « Lebenslicht » und « Lebenskraft » durch die Offenbarung und den Glauben. Das Gebiet, auf dem die alte Philosophie am meisten versagte, war eigentlich das sozial-praktische Gebiet ; man denke nur an die platonische Weibergemeinschaft, den Abortus und die Sklaverei. Diese und andere Lücken hat das Christentum ausgefüllt, und erst der Gottessohn mit seiner Menschwerdung gab der Frau ihre hohe Würde und dem Menschen, gegenüber der platonischen Weltseele und platonisch-aristotelischen Sphärengeistern, den *anthropozentrischen* Platz im sichtbaren Weltall. Erst das Christentum gab dem irdischen Geschehen, wie Windelband und Ritter betonten,

[1] Science et Sagesse, S. 136-137.

durch die Nachricht von Fall — Sünde — Strafe — Erlösung, *weltgeschichtlichen* Charakter. Das alles zeigt uns wie fruchtbar die Vereinigung von Philosophie und christliche Offenbarung als zwei, zwar verschiedenen, Erkenntnisquellen, die aber nur im Christentum zusammen eine wahrhaft christliche *Welt-Lebensanschauung* konstituieren können, gewesen ist. Daß bei all dem dann der christliche Glaube dem philosophierenden Christen selbst sogar bei seiner rein philosophischen oder rationellen Forschung, die mit Glaubenslehrsätzen für sich nichts zu tun hat, *subjektiv* eigene Inspirationen im Sinne von Arbeitsimpulsen geben kann und faktisch gibt, scheint selbstverständlich zu sein. *Dieselbe* Person philosophiert und ist zugleich gläubig, und der Mensch wächst mit seinen Zielen. Das erhabene übernatürliche Ziel, das als solches *über* und *außer* der bloßen Philosophie steht, wird ihm dennoch, da die Übernatur die Natur vervollkommnet, auch auf dem Weg und bei dem Betrieb der natürlichen Arbeit neue Kraft und vor allem Opfersinn geben. Viele wittern hier eine Gefahr für die gründliche selbständige natürliche Forschung. Die Gefahr kann in dem einen und andern Falle eine verhängnisvolle Rolle spielen. Aber sie ist sicher nicht größer als die Voreingenommenheit der radikalen Glaubensgegner : alles abzulehnen, was christliches Denken verraten könnte !

Wir haben also hier einer wahrhaft *christlichen Philosophie* das Wort geredet, die ohne die verhängnisvolle innerlich-widerspruchsvolle lehrinhaltliche *Vermischung* von christlicher Offenbarung und Philosophie dennoch in zweckursächlicher Ordnung durch die Offenbarung den Philosophen und die Philosophie in eine zweite, neue Zweckeinstellung versetzt, beide in eine neue *Atmosphäre*, ein *neues Klima* versetzt, sagen wir es kurz, beiden einen *neuen entitativ höheren Geist* gibt, der alle Vorteile und Früchte bietet, die Maritain und die Seinigen ihrer, für uns verfehlten, spezifisch christlichen Philosophie nachrühmen. Hier wäre unseres Erachtens eine Versöhnung der Streitparteien möglich.

Weiter kann man von einer « christlichen Philosophie » im Sinne einer **Stoffbereicherung** sprechen. Hierauf haben, und mit Recht, zahlreiche Forscher mit Maritain, Jolivet, Motte, hingewiesen, und Gilsons historischer Beweis für christliche Philosophie ruht grundlegend auf diesem Momente. Die christliche Offenbarung hat der philosophierenden Vernunft über Gott, Mensch und Welt eine Menge von Fragen und Problemen zur Untersuchung gestellt, die an sich zwar der Vernunft zugänglich, also philosophische Fragen sind, die

aber ohne die veranlassende Vermittlung der Offenbarung wohl nur teilweise oder erst nach langer Zeit oder nie aufgeworfen worden wären. Wir nennen hier nur beispielsweise die Frage über die *Schöpfung* aus nichts, über die *Person*, die *Natur* und *Relation* und eine Menge *psychologisch-ethisch-sozialer* Probleme. Wir haben anderwärts schon darauf hingedeutet [1], daß die creatio ex nihilo, die Thomas nachher apodiktisch-philosophisch bewiesen hat, wohl doch Aristoteles unbekannt war und erst durch Philon, unter dem Einflusse des alten Testamentes, Eingang erhielt. Es ist jedermann einleuchtend, daß diese materielle Stoffbereicherung das Wesen der Philosophie in keiner Weise irgendwie berührte, wie denn der Wandel des Materialobjektes einer Wissenschaft ihre innere Natur nicht weiter tangiert.

In einem dritten, viel berechtigterem Sinne kann man noch von einer « christlichen Philosophie » reden. Da die christliche Offenbarung, wie wir oben ausführten, die Philosophie und damit den christlichen Philosophen finalursächlich, unter Wahrung des der Philosophie eigentümlichen natürlichen Zieles, noch zu einem höheren übernatürlichen Ziele als letztem Lebenszweck hinordnete, gab sie der Philosophie als natürlich-systematischem Unterbau der Übernatur eine erhabene neue **Aufgabe,** durch die sie mit Recht « christliche Philosophie », oder auch « philosophia perennis » genannt zu werden verdiente. In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne hat Leo XIII., der wie kein zweiter die klare Unterscheidung der Philosophie des hl. Thomas von der übernatürlichen Ordnung als ideale Lösung des ganzen Problems betonte und einschärfte, — er war also ein Gegner der sog. spezifisch christlichen Philosophie mit Offenbarungseinlagen, — von christlicher Philosophie gesprochen. Ich füge hier bei, daß Pius XI. den gleichen Punkt des Thomismus beim Thomas-Jubiläum wieder betonte. Die römischen Päpste als oberste Völkerlehrer vergessen den Zusammenhang mit ihren Vorgängern nie !

Eigentlich war mit der Annahme einer Doppelquelle der christlichen Weltanschauung : einer *natürlichen* — Vernunft — und einer *übernatürlichen* — Offenbarung — die Entwicklung zu einer Doppelsynthese — Philosophie und Theologie — gegeben. Diese Entwicklung entsprach auch ganz und gar dem natürlich-übernatürlichen Menschen. Allein, wissenschaftliche Entwicklungen gehen oft einen langen, mühsamen, verworrenen Weg.

[1] Das Wesen des Thomismus (2. Ed.), S. 525-30.

Und so war es auch hier der Fall. Wir haben schon früher hingewiesen auf den Wirrwarr von Glaube und Wissen in der *patristischen Zeit.* Damals dachte niemand an eine eigene philosophische Synthese für sich. Die Zeitstürme machten die Philosophie zur bloßen Waffenträgerin des christlichen Glaubens. Dabei wurde bald der Glaube einseitig betont, bald die Vernunft, weil es eben keine Abgrenzung gab. Es war die Zeit der *Vermengung* — confusio — beider. So haben auch die zeitgenössischen heidnischen Neuplatoniker die Philosophie aufgefaßt. Es ist sicher bezeichnend, wenn für *Plotin* (zirka 205-270), den Fürsten des Neuplatonismus, das Einswerden der Seele mit dem absoluten ἕν = Gott, ein Geschenk der Gnade, das *Höchste in seiner Philosophie ist.* [1] Auch bei seinem weniger frommen Schüler *Porphyrius* (232-304) ist der eigentliche Zweck der Philosophie das Seelenheil « ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία ». [2] Auch das Genie vermag nicht immer dem Zeitstrome zu trotzen. *Aurelius Augustinus* (354-430) identifizierte Religion und Philosophie. [3] Und daß er dabei, ganz wie die Anhänger der sog. christlichen Philosophie, das *übernatürliche* Lebensziel zum Wesen der Philosophie rechnete, geht aus den verschiedenen *Definitionen* der Philosophie hervor. Der ciceronischen Philosophiedefinition « rerum humanarum divinarumque cognitio » fügt er die Worte bei : « sed earum, quae ad *beatam vitam* pertineant ». [4] Die wahren Philosophen, bemerkt er, auch den von ihm hochgeschätzten Neuplatonikern gegenüber, wären jene, welche die heiligen Sakramente mit uns teilten, « sacramenta nobiscum communicant » [5]; ja, der Philosoph im wahrsten Sinne ist jener, der die *Liebe* Gottes besitzt : « verus philosophus est amator Dei ». [6] Wer heute noch die These verficht, Augustin hätte Philosophie und Offenbarung klar unterschieden, wird mit den obigen Stellen sich auseinandersetzen müssen.

Wir gehen hier nicht näher auf die Kämpfe ein, welche die klare Ausscheidung der beiden Gebiete in der ersten Periode der Scholastik verursachte. Es genügt zu sagen, daß auch Thomas von Aquin, dem heute alle großen Historiker, auch die Anhänger der spezifisch christlichen Philosophie, als dem *Ersten* die Palme der Lösung des großen

[1] Enn. V, III 4, 14; VI, IX 10-11.

[2] Vgl. *Überweg*, Die Phil. des Altert. (1926), S. 611.

[3] « Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam ... et aliam religionem ». De vera religione c. 5 (P. L. 34, 126).

[4] I. Acad. c. 8.

[5] De vera religione c. 5.

[6] VIII. Civ. Dei. c. 1 (P. L. 41, 225).

Problems in die Hand drücken, anfänglich wankend war. Seine endgültige Entscheidung für die *aristotelische Abstraktion* als Ursprung für jede philosophische Erkenntnis, mit der Ablehnung der platonischen *Illuminationstheorie* in der natürlichen Ordnung, war eine Knotenlösung des Problems. Damit erhielt die Philosophie ihren eigenen Erkenntnisursprung, ihr eigenes Objekt, ihre eigenen Prinzipien, ihre eigene rein rationelle Methode und folgerichtig auch ihr eigenes bloß natürliches Ziel. Damit war der Aufbau einer Doppelsynthese, einer natürlich-philosophischen und einer theologischen, gegeben, die beide, ganz dem natürlich-übernatürlichen Menschen entsprechend, in der Einheit der Wahrheit eine einzige einheitliche Welt-Lebensanschauung bilden sollten. So sollte die Philosophie, obgleich für sich und in sich selbständig, dennoch in zweiter Linie, durch ihre höhere Zieleinordnung als *Unterbau* und daher als Dienerin — ancilla — der Theologie dienen, immer aber unter Wahrung ihres eigenen Gebietes. So erhielt sie eine neue *Aufgabe* und wurde sie durch diese höhere Zieleinstellung zu einer *christlichen* und erhielt den Titel philosophia perennis, die die Kirche, wegen ihrer Harmonie mit Glaube und Offenbarung, stets als die « ihrige » betrachtet hat. Mit anderen hat neuestens vor allem *Jolivet* dieser « christlichen Philosophie » wertvollste Ausführungen gewidmet. [1]

An *Einwänden* gegen diese Auffassung hat es freilich auch im Kampfe um die christliche Philosophie nicht gefehlt. Manchen bedeutet diese Einstellung eine ungebührliche *Zurücksetzung* des platonischen Augustinismus. Andere haben mit E. Bréhier die thomistische *Harmonie* mit Glaube und Kirche selbst angegriffen. Wieder andere erblicken in der *Unterordnung* der Philosophie unter Glaube und Theologie die größte Gefahr für die Autonomie der Philosophie selbst. Wir werden diese Haupteinwände zum Schlusse noch kurz streifen.

Zurücksetzung des platonischen Augustinismus.

Alberts des Großen Ansicht: es gibt keine wahre Philosophie ohne Plato und Aristoteles, ist und bleibt auch die unsrige. Hiemit sind auch die großen Verdienste Augustins, der wesentlich von Plotin, dem Fürsten des Neuplatonismus, abhängig war, und zugleich jene des Augustinismus miteingewertet. Es ist unnötig, hier neuerdings auf den platonischen Transzendentalismus und Exemplarismus mit

[1] La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine. Paris 1932, S. 65 ff.

den zahlreichen Thesen, die damit verkettet sind und die die christlichen Forscher mit Thomas von Aquin, allerdings in vielfach modifizierter Form, zu den ihrigen machten, aufmerksam zu machen. Aber da es, auch die Geschichte bestätigt das, ohne eine klare Gebietsausscheidung eine Harmonie von Philosophie und Offenbarung überhaupt nicht gibt, war Augustin bei seiner Gebietsvermengung sicher nicht geeignet, die Grundlage für eine harmonische Doppelsynthese einer natürlich-übernatürlichen Weltanschauung zu bieten. Und wenn neuestens *M. Souriau*, den Thomismus als christliche Philosophie ablehnend, Aurelius Augustinus, unabhängig vom Hellenismus, eine rein christliche Philosophie aufbauen läßt, so leidet auch sie an dem alten Krebsübel des Platonismus, der völligen Vermengung von Offenbarung und Vernunft. Augustin soll aus seiner Konversion als Nachfolge Christi und aus dem Römerbriefe und dem höchsten Gebote der Liebe, das Christus aufstellte, eine völlig neue Psychologie und Metaphysik und Erkenntnislehre begründet haben, die dann wurzelhaft alle modernen Philosophiesysteme : den Empirismus der beiden Bacons, Lockes und Humes, den kartesianischen Apriorismus, den Subjektivismus Kants, selbst Bergsons Werdetheorie antizipierten. [1] Fürwahr, diese christlich-augustinische Philosophie ist in ihrem Ursprunge zu christlich, weil der Offenbarung entnommen, in ihrem Inhalte zu widersprechend und in ihren Folgerungen und Früchten zu unchristlich. Überhaupt wird jede christliche Philosophie, wenn es eine solche gibt, dem lichtvollen, providentiell bevorzugten Hellas tributpflichtig sein. Das Christentum konnte und kann die Kontinuität der großen menschlichen Denkarbeit nicht ignorieren. Und bei den Griechen war es nicht Plato, der mit seiner Weltflucht dem durch die Incarnatio des Gottessohnes eminent *weltfreundlichen* Christentum dic Grundlage für eine christliche Philosophie bieten konnte. Das hat E. Bréhier vollständig ignoriert. [2] Weiter war es gerade Plato, der den gordischen Knoten im Streite zwischen Heraklits bloßer Werdephilosophie und der eleatischen bloßen Seinsphilosophie, die beide monistisch waren, nicht gelöst hat. Seine Flucht vor dem πάντα ῥεῖ Heraklits zu dem absoluten Realismus der Ideen ist ebenfalls ein Zug zum Monismus. Den Knoten löste nur Aristoteles mit seiner Akt-Potenzlehre, die Werden

[1] Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ? Rev. de Métaphys. et de Morale. XXXIX (1932), S. 383-384.

[2] Vgl. *E. Bréhier*, Y a-t-il une philosophie chrétienne ? Rev. de Met. et Morale, XXXVIII (1931), S. 141.

und Sein proklamiert und die nicht *griechisch* und nicht *heidnisch* war, wohl aber eminent menschenvernünftig, und daher dem Christentum allein entsprechen konnte. Die gleiche Akt-Potenzlehre, die Thomas von Aquin seiner christlichen Philosophie zu Grunde legte, hat es ihm ermöglicht, das Erkenntnisproblem gegenüber dem Augustinismus und seiner Illuminationslehre auf eine völlig neue Linie einzustellen durch die völlige anfängliche Passivität des Menschengeistes in der Erwerbung der Erkenntnis und daher die abstractio aller natürlichen Erkenntnisse, wodurch nicht bloß die klare Unterscheidung von Natur und Übernatur möglich wurde, sondern in der zugleich die einzige gewaltige Schutzmauer der *Realität* unserer Erkenntnis lag, die wiederum ein grundlegendes Postulat des Christentums ist. Damit war grundlegend die Harmonie zwischen Thomismus und Christentum begründet.

E. Bréhier hat scharf gegen diese

Harmonie

geschrieben. Er hat auf die Aristotelesverbote der Kirche von 1215, 1229 und die Verurteilung des Aquinaten von 1277 hingewiesen.[1] Wann hat die Kirche je die erwähnten aristotelischen Grundprinzipien, die Thomas seiner Synthese zugrunde legte, in ihren Verurteilungen auch nur berührt ? Nie ! Jedermann weiß heute, daß die kirchlichen Aristotelesverbote von 1210, 1215, 1231 und 1263, — damit vermehren und präzisieren wir noch die Verbote, die Bréhier im Auge hatte —, nur *präventiven* Charakter hatten, wie das aus den päpstlichen Dokumenten ausdrücklich hervorgeht. Es ist heute kein Geheimnis mehr, daß Aristoteles infolge der Verbindung mit Averroës und infolge der Tatsache, daß ihm fälschlich neuplatonische Werke zugeschrieben wurden — man denke hier nur an den Liber de causis und die Theologia Aristoteles —, fremde Sünden auf sich trug, nämlich neuplatonische und averroistische, welch letztere der gefahrvoll auftretende lateinische Averroismus unter Siger von Brabant, der sich in allem auf Aristoteles berief, noch akzentuierte. Die präventiven Verbote der Kirche waren also sehr wohl begründet. Bei all dem leugnen wir nicht, daß der Stagirite, gerade infolge seines Hellenismus, was Bréhier richtig bemerkt, nicht auch *eigene* antichristliche Ideen verfochten hat, speziell bezüglich der *Ewigkeit* der Welt — von Irrtümern auf moralischem Gebiete, Sklaverei, Abortus, schweigen wir hier. Aber Bréhiers Ansicht

[1] Vgl. *Bréhier*, 143, 145.

über Thomas : « il ne le (Aristote) combattit pas, il ne le critiqua pas, il l'adopta »[1], ist direkt unwahr. Thomas hält die Argumente, die Aristoteles für die Ewigkeit der Welt anführt, für nicht stichhaltig[2] und bezeichnet die Ansicht des Stagiriten, daß die Welt nicht in der Zeit geschaffen sei, für häretisch.[3] Daß Bischof Stephan Tempier von Paris und Robert Kilwardby in England im Jahre 1277, im Kampfe zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus, mehrere thomistische Sätze verurteilten, ist wahr. Aber ebenso wahr ist es, daß Rom, die höchste kirchliche Autorität, diese Verurteilung nie deckte, vielmehr wahrscheinlich aus diesem Grunde Kilwardby als Kardinal nach Rom berief und später, das ist sicher, bei der Kanonisation des Aquinaten (1319) den Bischof von Paris zwang, die Verurteilung seines Vorgängers zurückzunehmen. Was Bréhier weiter Unrichtiges Thomas zugedichtet hat, nur um zu beweisen, daß derselbe im Gegensatze zur kirchlichen Lehre stand, hat alle jene verblüfft, die Bréhier als Historiker verehrten. So soll Thomas, im Gegensatze zur Kirche, eine Mehrheit von Welten für unmöglich gehalten haben[4]; soll den Unterschied zwischen den Individuen, wieder entgegen der kirchlichen Lehre, nur für einen akzidentellen und nicht substantiellen gehalten haben[5]; soll die ewige Bewegung der aristotelischen Welt abgelehnt und dennoch den Motusbeweis für die Existenz Gottes auf dieselbe aufgebaut haben[6]; soll mit der Annahme der Abstraktion die Erkennbarkeit der Dingwesenheiten geleugnet haben[7]; soll die These verfochten haben, selbst wenn die Mehrzahl der Intellectus oder Geister der Wesenheit des Geistes widerspräche, wäre sie durch ein Wunder doch möglich.[8] Daß bei derartig historisch irrigen Auffassungen Bréhier die Ewigkeit der Welt mit der Unerschaffenheit derselben identifizierte, ist begreiflich.[9]

[1] *Bréhier*, 143.

[2] I 46, 1 ad 2.

[3] I 46, 2.

[4] *Bréhier*, S. 145. Diese These wurde von Stephan Tempier 1277 tatsächlich verworfen (Chart. Univ. Par. I 473). Es war aber eine These Sigers von Brabant, den Thomas gerade bekämpfte, wenngleich er de facto nur *eine* Welt annahm.

[5] *Bréhier*, 145. Bréhier ignoriert völlig den thomistischen Individualismus. Vgl. II. C. G. 81 ; I 85, 7 ad. 3.

[6] *Bréhier*, 145-46. Der Motusbeweis für die Existenz Gottes hat mit der Ewigkeit der Bewegung gar nichts zu tun. I q. 2 a. 3.

[7] *Bréhier*, 142, 148. Faktisch sind bei Thomas die Wesenheiten der Sinnesdinge das eigentümliche Objekt des Verstandes. I 85, 5.

[8] *Bréhier*, 149.

[9] *Bréhier*, 142, 144-46.

Und doch sind das zwei ganz verschiedene Probleme. Thomas konnte ohne Widerspruch die Nicht-Ewigkeit der Welt für philosophisch nicht beweisbar und dennoch die creatio der Welt für rationell beweisbar halten, denn auch eine ewige Welt würde, wenn sie möglich wäre, eine erste Ursache voraussetzen. [1]

Bréhiers Versuch, Thomas mit der Kirche in Widerspruch zu bringen, wimmelt von irrigen Voraussetzungen und trägt, wie Maritain betonte, den Stempel der Voreingenommenheit an sich. [2]

Diese Voreingenommenheit trat jeweilen besonders stark hervor bei der Besprechung der

Unterordnung

der christlichen Philosophie unter den Glauben. Das « ancilla Theologiae » hat von jeher in gewissen angeblich voraussetzungslosen Kreisen Staub aufgeworfen. Noch Bréhier findet zwischen dem mittelalterlichen « ancilla Theologiae » des Thomismus und seiner hellenischen Autonomie eine ausgesprochene Antinomie. [3] Er leistet sich dabei sogar einen kleinen Selbstwiderspruch, indem er Thomas darstellt als wie einen, der einerseits tollkühn antikirchliche Sätze verteidigt und anderseits, wo philosophische Argumente kirchlichen Lehren gegenüberstehen, dieselben im Interesse der Harmonie einfach für sophistisch erklärt. Daraus zieht er den Schluß : « La raison humaine (dans le thomisme) est donc tout à fait infirme et faible ». [4]

Maritain hat gegen eine solche Behandlung des Aquinaten mit Recht Protest eingelegt. [5] Und man kann für die Berechtigung dieses Protestes modernste radikale Urteile anrufen. Die Zeiten eines Hobbes, Jac. Bruckers, J. G. Buhles und Luigi Crederos, wo man der Scholastik den wissenschaftlichen Charakter und jede Denkenergie einfach absprach und sie mit dem « ancilla Theologiae » zur perfiden Lehrerin der römischen Kurie machte, sind vorbei. Radikalste Geister haben sich durch Studium des Mittelalters zu einem objektiveren Urteile durchgerungen. Schon der edle Protestant H. Ritter hat gesagt : « Mit Unrecht, glaube ich, würde man dafür anführen, daß die Kirche des Mittelalters die Freiheit der Meinungen und der Lehre mehr be-

[1] Vgl. *Thomas*, I 44, 1 ; I 46, 1 u. 2.

[2] De la notion de philosophie chrétienne. Rev. Néo-Scol. XXXIV (1932) S. 155.

[3] Das. 144.

[4] Das. 148.

[5] Rev. Néo-Scol. l. c. 156.

schränkt hätte als die Volksbeschlüsse des Altertums ».[1] Harnack ist überzeugt, daß die Abhängigkeit von den Autoritäten nichts Charakteristisches der Scholastik ist. Somit, fügt er bei, ist die Scholastik einfach *Wissenschaft* ».[2] Wie ganz anders als Bréhier dachte E. von Hartmann, wenn er von der Scholastik sagte, daß sie ein wunderbar in sich geschlossenes Gedankensystem sei, « von welchem nur derjenige gering denken kann, der die Feindschaft gegen dasselbe noch nicht überwunden und zur Objektivität geläutert hat ».[3] Und schließlich dürfen wir hier noch das Urteil Friedrich Paulsens, des Rufers im Kampfe gegen den wiedererstandenen Thomismus, beifügen, der den Thomismus « ein mit weitem Blicke und großem Scharfsinn durchgeführtes System » genannt.[4] Das alles stimmt sicher nicht mit Bréhiers Auffassung !

Was für einen Sinn gibt nun die christliche philosophia perennis ihrer Unterordnung unter die Offenbarung und damit unter die sacra Theologia ? Unsere Antwort ist kurz die folgende : Es liegt hierin ein doppeltes Moment. Ein *positives :* sie hat wissenschaftlich die sog. praeambula fidei : Existenz Gottes, Möglichkeit einer Offenbarung usw. und die rationelle Verteidigung der Offenbarung, insoweit alles das in ihren Bereich fällt, zu übernehmen.[5] *Negativ :* in Grenzfragen, wo beide Erkenntnisquellen zusammenfallen, hat sich die Philosophie der Offenbarung zu unterwerfen.[6] Hierin besteht wesentlich die Aufgabe der Philosophie als « ancilla Theologiae ».

Sicherlich besaß das « ancilla Theologiae » nicht genau den gleichen Sinn zur Zeit der patristischen Zeit, wo die Philosophie nur Waffenträgerin der Offenbarung war und später, wo sie durch Thomas zu einer autonomen Wissenschaft wurde. Die Autonomie gab der Philosophie in erster Linie Eigenbestand, und dann daß sie in zweiter Linie, durch ihre Hinordnung zur Übernatur, diese wissenschaftlich stütze und in den Grenzfragen sich ihr unterwerfe. Damit sagen wir, ganz im Gegensatz zu Bréhier, daß die Autonomie der Philosophie das « ancilla Theologiae » mildere. Wir erklären uns genauer. Die Autonomie einer Wissenschaft ist kein Beweis, daß alle ihre Konklusionen

[1] Gesch. d. Phil. VII 125.
[2] Dogmengesch. Bd. III, S. 313 u. 314, 422.
[3] Die Selbsterziehung des Christentums (1875), S. 75.
[4] Philosophia militans, 1901, S. 65.
[5] I q. 1 a. 8 ; I. C. G. 3, 5, 6, 8 ; I 32, 1.
[6] II-II q. 1 a. 3 u. 10.

wahr und sicher seien. Das wäre sogar unwahr, weil unmöglich. Die Autonomie einer Disziplin besteht wesentlich darin, daß sie ihre eigenen unabhängigen Prinzipien und ihr eigenes Objekt und ihre eigene Methode besitzt. Das ist mit der klaren Gebietsausscheidung zwischen Philosophie und Theologie der Fall. Die Philosophie besitzt ihr eigenes Objekt, ihre rein rationelle Methode, ihre rein rationellen Prinzipien, die nicht von der Offenbarung, noch Theologie abhangen und aus denen sie wahre Schlüsse ziehen *kann.* Damit folgt also nicht, daß alle Schlüsse wahr und sicher sein müssen, denn gerade hier liegt die Möglichkeit des Irrtums, weil die ratio humana in ihrer abgeleiteten Erkenntnis irrtumsfähig ist.[1] Nun beziehen sich event. Konflikte der Philosophie mit der Offenbarung, oder auch mit einer anderen Wissenschaft, das ist bekanntlich auch möglich, immer auf einzelne *Konklusionen*, welche die Autonomie der Philosophie gar nicht berühren. Daraus ist es evident, daß in Konfliktsfällen die Unterwerfung der Philosophie unter die Offenbarung die Autonomie der Philosophie gar nicht berührt. Das alles wird noch plausibler, wenn wir den Standpunkt der Gegner ins Auge fassen. Wenn die Rationalisten jede Unterwerfung der Menschenvernunft unter die Offenbarung, also die göttliche Vernunft, verwerfen, so gehen sie, angeblich voraussetzungslos, von der Voraussetzung aus, daß die Existenz einer höchsten, unfehlbaren, göttlichen Vernunft abzulehnen ist. Würden sie eine solche annehmen, so würde ihre eigene Menschenvernunft ihnen selbst diktieren, der göttlichen Offenbarung sich zu unterwerfen, und den Dienst, den die christliche Philosophie der Offenbarung als « ancilla » leistet, als etwas Erhabenes, Großes und Herrliches zu betrachten. Die ganze These des Rationalismus beruht somit auf einer irrigen, bloßen, unbewiesenen Voraussetzung !

Das alles zeigt uns freilich auch, welch fatale Konsequenzen die *spezifisch christliche Philosophie*, welche die Autonomie der Philosophie, wenigstens praktisch, preisgibt, nach sich ziehen müßte. Sie bedrohte die Existenz der Philosophie und die Harmonie von Philosophie und Theologie zugleich !

[1] I 85, 6.

Der Skrupulant als philosophisches Problem.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo).

Nicht wenige empfinden es als einen gewissen Mangel der scholastischen Psychologie, daß in ihr fast durchweg nur vom Allgemeinmenschlichen die Rede sei, und so wenig Rücksicht genommen werde auf die mannigfachen Verschiedenheiten im Seelenleben der einzelnen. Möge einer vielleicht auch imstande sein, den Weg von den gewöhnlichen Erfahrungstatsachen des Lebens zu den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien mitzumachen, so fehlt es ihm doch vielfach an der Fähigkeit, nun diese allgemeinen Erkenntnisse für das Leben praktisch auszuwerten. Und man muß auch zugestehen, daß dieser Rückweg wirklich seine eigenen Schwierigkeiten und Gefahren hat. Denn die Tatsachen, die von jenen allgemeinen Gesetzmäßigkeiten und Prinzipien aus philosophisch erklärt sein wollen, sind nicht allein überaus zahlreich, sondern nicht selten scheinen sie auf den ersten Blick die Allgemeingültigkeit dieser Prinzipien und Gesetze sogar wieder zweifelhaft zu machen.

Das gilt besonders dann, wenn nicht allein Verschiedenheiten, sondern, wie bei den Skrupulanten, selbst offensichtliche Unregelmäßigkeiten zu Tage treten. Daher hat sich Gallus *Jud* in seiner Studie « Zur Psychologie der Skrupulanten »[1] kein leicht zu erreichendes Ziel gesetzt, indem er vom thomistisch-scholastischen Standpunkte aus (IV) in das so wenig einheitliche Seelenleben der Skrupulanten einzudringen sucht. Wir verdanken dieser Arbeit manche neue Erkenntnis. Sie gab uns auch die Anregung zu den folgenden Hinweisen, die weniger eine Kritik der wertvollen Untersuchungen Juds sein sollen, als vielmehr eine kleine Ergänzung liefern und, wo es uns notwendig schien, zu der einen und anderen Verbesserung den Anstoß

[1] Freiburg i. d. Schweiz (Universitätsbuchhandlung) 1935. VI-227 SS.

geben möchten. Deshalb schließen wir uns in der Anordnung der Gedanken nach Möglichkeit der seinigen an.

Jud teilt seine Untersuchung in zwei Teile. Im ersten stellt er mit fachmännischer Sachkenntnis die Symptome zusammen, die im Seelenleben der Skrupulanten beobachtet werden können. Er unterscheidet hier zwischen dreierlei Störungen : Die erste Art findet sich im Bereich des Erkennens, die zweite in der Affektivität und die dritte im Willensleben. Besonders das erste Kapitel über die Störungen im Erkenntnisleben scheint mir einen beachtenswerten Beitrag zum Verständnis der Skrupulanten zu liefern. Seite 9 bemerkt Jud, daß man Empfindung und Wahrnehmung nicht als selbständige Vorgänge getrennt einander gegenüberstellen dürfe. Das ist etwas zuviel gesagt. Ein Kind kann doch nicht gleich mit einer Wahrnehmung beginnen. Aber richtig ist nicht nur, daß es keine Wahrnehmung ohne vorausgehende oder begleitende Empfindung gibt, sondern auch, daß nach den ersten Empfindungen, mit denen das Erkenntnisleben eines Menschen überhaupt anfängt, kaum noch eine reine Empfindung vorkommt. Und wenn eine solche wirklich vorkommt, dann ist sie so schwach, daß sie für das weitere Leben der Seele keine merkliche Bedeutung hat. Ganz treffend macht Jud dann weiter auf die große Unvollkommenheit unserer Wahrnehmungen aufmerksam, die darin liegt, daß das in der Wahrnehmung auf Grund früherer Erfahrungen zu dem gegenwärtig wirklich Empfundenen Hinzugefügte niemals dieselbe Klarheit und Vollständigkeit hat wie der unmittelbare Gegenstand der Empfindung. Im Vergleich zu dem wirklich Empfundenen sind unsere sinnlichen Vorstellungen und Gedächtnisbilder nur mehr Ruinen, in denen an allen Ecken und Enden kleine oder größere Stücke abgebröckelt sind. Und da unsere Empfindungen schon nach wenigen Sekunden anfangen, in diesen Zustand des Zerfalles überzugehen (12), da zudem bei dieser Verwandlung leicht allerlei Umbildungen unterlaufen, ist unser ganzes sinnliches Erkennen, soweit es über die unmittelbare Empfindung hinausreicht, mit einer unvermeidlichen Mangelhaftigkeit behaftet, die schon den gesunden Menschen gegenüber seiner Phantasie und seinem Gedächtnis vorsichtig macht. Dem Skrupulanten aber wird sie förmlich zur Qual ; denn aus ihr entsteht dessen « typische Störung im Bereich der Wahrnehmung » : der sogenannte « Kontrollzwang » (7). « Unsere Patienten geben sich in ihren Kontrollschwierigkeiten mit den schwächeren Gebilden von Erinnerungsspuren nicht gerne zufrieden. Das damit verbundene, etwas matte Gefühl

des Irgendwie-erlebt-Habens genügt ihnen nicht » (13). Dadurch geraten sie gegenüber ihrer ganzen Vergangenheit in eine gewisse Unsicherheit ; denn es geht ihnen auf diese Weise jedes Kriterium für das verloren, was sie wirklich getan oder nicht getan haben. Diese Unsicherheit kann einen solchen Grad erreichen, daß der Skrupulant nicht einmal zur Ruhe kommt, nachdem er schon soundso oft nachgesehen hat. Denn sooft er das auch tut, die Erinnerung an das Empfundene wird niemals ganz lückenlos werden können. Nach Jud haben die Skrupulanten im kriteriologischen Sinne weder eine wirkliche Meinung, noch einen echten Zweifel, sondern einen « Meinungszweifel ». Sie haben keine wirkliche Meinung, weil sie es nicht wagen, sich mit einer bloßen Wahrscheinlichkeit zufriedenzugeben ; und sie haben keinen echten Zweifel, weil sie sich nicht bloß, wie der Zweifler, einer Zustimmung *enthalten*, sondern darüber hinaus Angst haben, es könnte das Gegenteil von dem, was sie wahrhaben möchten, wahr sein. Und zwar haben sie diese Angst *wesensmäßig* aus offensichtlich unzureichenden Gründen, z. B. nur weil es nicht « metaphysisch » sicher ist, ja geradezu ohne überhaupt einen Grund angeben zu können. Während es sodann für den Zweifler kein umgrenztes Gebiet gibt, man kann in der Metaphysik ebensogut zweifeln wie in der Ethik, reichen die Skrupel nur soweit, als eine Frage für das persönliche Leben des Skrupulanten irgendwelche Wichtigkeit zu haben scheint. Bei der Lösung anderer Fragen ist der Skrupulant von seinen Skrupeln kaum behindert, und deshalb kann er hier trotz seiner Skrupel ganz Hervorragendes leisten. Wie wenig überhaupt der spekulative Verstand von den Skrupeln in seiner Betätigung gehemmt wird, zeigt am besten die Dialektik, mit der die Skrupulanten zuweilen gerade im Zustand größter Verwirrung ihre Schwierigkeiten zu rechtfertigen suchen (30).

Das weist uns schon die Richtung, in der wir eine Lösung unseres Problems suchen müssen. Da zwischem dem spekulativen und dem praktischen Verstand kein sachlicher Unterschied besteht, können die Hemmungen der Skrupulanten nicht in der Substanz ihres Intellektes — Substanz in einem weiteren Sinne genommen — liegen, sondern müssen sie entweder im Willen oder in einem sinnlichen Seelenvermögen ihre Wurzel haben. Denn praktisch wird unser Verstand erst durch eine Beziehung zum Willen. Wieweit und in welcher Richtung aber der Wille den Verstand tatsächlich praktisch macht, hängt zu einem nicht geringen Teil von dem sinnlichen Strebevermögen eines Menschen ab. Jud unterscheidet zwischen Trieb und Wille. « Der

Trieb ist eine zur Sicherheit des Einzelwesens und der Arterhaltung biologisch und physiologisch fundierte Strebung. Ihr Ursprung liegt im Körperlichen, in außerbewußten Vorgängen» (59). «Selbstverständlich wirken Trieb und Wille nicht unabhängig voneinander. Denn allen Trieben wie auch allen Willensvorgängen liegt die gleiche Energiequelle zugrunde» (60). Bei der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses zwischen Trieb und Wille, wie auch später bei der Frage nach dem Entstehen der Skrupulosität, hat Jud bewußt (vgl. S. 154) der mechanischen Erklärung Freuds einige Zugeständnisse gemacht, für die er aber bei dessen Anhängern kaum viel Dank und bei den Scholastikern noch weniger Anerkennung finden wird. Man kann überhaupt bezweifeln, ob zwischen Menschen mit verschiedener Lebensauffassung irgendeine Weggemeinschaft möglich ist. Dieselben können wohl von den gleichen Tatsachen ausgehen, aber in der philosophischen Deutung dieser Tatsachen werden sich ihre Wege notwendig schon gleich vom ersten Schritt an trennen. Als typisches Beispiel dafür können die so verschiedenen Erklärungsversuche des Waschzwanges gewisser Neurotiker in der Psychoanalyse und der Individualpsychologie dienen. Nach der ersten stammt der Waschzwang aus sexuellen Verfehlungen und Verdrängungen der Jugendzeit, nach der anderen offenbart sich in ihm der Wille zur Macht und Geltung, die hier darin gesucht werden soll, daß der Neurotiker als der reinlichste von allen angesehen werde. Mechanische und teleologische, idealistische und realistische Weltanschauung sind Ganzheiten, in denen jeder Satz durch seine Umgebung einen so besonderen Sinn erhält, daß er ohne diesen Zusammenhang nur noch stofflich derselbe bleibt. «Denken Sie sich», schreibt Schopenhauer in seiner «Einleitung in die Philosophie» [1], «ein erkennendes Wesen, das nie einen menschlichen Leib gesehen hätte, und dem nun die Glieder eines solchen Leibes einzeln und nacheinander vorgelegt werden; könnte ein solches wohl eine richtige Vorstellung erhalten vom ganzen menschlichen Leibe, ja nur von irgend einem einzigen Gliede desselben? Wie sollte es die Bedeutung und den Zweck der Hand verstehn, ohne sie am Arm, oder des Armes, ohne ihn an der Schulter gesehn zu haben? usw. Grade so nun ist es mit der Philosophie. — Sie ist eine Erkenntnis vom eigentlichen Wesen dieser Welt, in der wir sind und die in uns ist; eine Erkenntnis davon im Ganzen und Allgemeinen, deren Licht, wenn

[1] Reclam 9.

sie gefaßt ist, nachher auch alles Einzelne, das Jedem im Leben vorkommen mag, beleuchtet und ihm dessen innere Bedeutung aufschließt. Diese Erkenntnis läßt sich daher nicht zerstückeln und teilweise geben und empfangen ». Für Jud hat die kurze Wegstrecke, die er glaubte mit Freud gemeinsam gehen zu dürfen, die Folge gehabt, daß seine Darstellung des Verhältnisses zwischen Erkennen und Streben einerseits und zwischen freiem Willen und Triebleben anderseits weniger klar ist als die übrigen Teile seines Buches. Die Bilder von den « Schaltstellen », der « Energiequelle », dem « Energiestrom » und der « Kraftrichtung » verdunkeln die Natur der geistigen Willenskraft eher, als daß sie dieselbe verständlich machen (60). Wir gehen deshalb im folgenden einen anderen Weg als Jud.

Um das Willensleben der Skrupulanten recht zu verstehen, erscheint uns notwendig, besonders auf zwei Dinge zu achten : nämlich auf die dem menschlichen Willen überhaupt gestellte Aufgabe und auf seine *mittelbare* Abhängigkeit vom Körper. Die Aufgabe des menschlichen Willens ist eine doppelte. Der erste Teil derselben liegt im Intellekt und der zweite im Bereich des Sinnlichen. Man sagt zwar mit Recht, der Wille *folge* dem Verstande, aber das gilt ohne Einschränkung nur für die simplex apprehensio oder einfache Wesenserfassung der Dinge und die evidenten Urteile. Bei allen übrigen Akten setzt auch der Verstand schon einen Willensakt voraus. Also vor allem bei jedem Glaubensakt, sodann bei jedem Befehl und überhaupt bei jeder Anordnung, betreffe sie das eigene Innenleben oder ein äußeres Geschehen, endlich bei jeder Zustimmung zu einer Wahrheit, an der sich noch irgendetwas bezweifeln läßt. Bei diesem Eingreifen des Willens sind zwei Dinge von entscheidender Bedeutung : einmal, daß der Wille auch das Wahre nur sub ratione boni erfaßt, das heißt insofern es ein Gut ist. Sodann, daß für das Begehren des Willens nicht etwa bloß in Betracht kommt, ob das vom Verstand Erkannte für diesen ein Gut ist, vielmehr bringt der Wille jede Wahrheit sofort zum *ganzen* Menschen in Beziehung. Daher wird es ihm um so leichter, den Verstand zur Anerkennung einer Wahrheit zu bewegen, je angenehmer diese Wahrheit der ganzen Natur eines Menschen ist. Aristoteles definiert das Angenehme als das, was der Natur entspricht.[1] Je nachdem also die Natur eines Menschen besonders veranlagt ist,

[1] Rhet. I c. 11, Did. I 335, 6 : Ἀνάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.

hat er auch seine besonderen Schwierigkeiten, gewisse Wahrheiten anzuerkennen. Was der eine mit Freuden bejaht, ist einem anderen vielleicht in der Seele so zuwider, daß er am liebsten nichts davon wissen möchte. Gleichwohl müssen auch solche unangenehme Wahrheiten von uns anerkannt werden. Denn, wie der hl. Thomas gleich im ersten Kapitel seiner philosophischen Summe bemerkt [1], ist die Wahrheit das Endziel des ganzen Universums. Von dieser allgemeinen Hinordnung auf die Wahrheit ist der Mensch so wenig ausgenommen, daß sie ihm vielmehr noch die besondere Pflicht auferlegt, selbstwollend an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten. Daher hat auch sein freier Wille, obwohl dessen eigentümlicher Gegenstand das Gute ist, doch keine andere Aufgabe, als die, sich und alle übrigen Seelenkräfte, soweit dieselben seiner Herrschaft unterstellt sind, restlos auf die Wahrheit als Endziel hinzuordnen. Nicht jeder von uns muß jede Wahrheit erkennen, aber jeder von uns muß zum mindesten selbst ganz wahr werden ; und dazu ist unbedingt notwendig, daß er eine große Anzahl von Wahrheiten auch erkennt. Welche Wahrheiten aber dem einzelnen zu seinem persönlichen Wahrwerden unentbehrlich sind, hängt nicht von seinen individuellen Neigungen ab, im Gegenteil, das sind vielfach gerade solche Wahrheiten, gegen die er eine natürliche Abneigung verspürt. Jud spricht Seite 62 von einem « instinktiven Wollen », « bei dem unter den Motiven die Gefühlswerte dominieren, die Energiequelle durch die Temperamentseinflüsse verstärkt ist und intellektuelle Motive vorzugsweise unanschaulich gegeben sind ». [2] Wie er selbst erklärend beifügt, sind unter diesen nicht anschaulich gegebenen intellektuellen Motiven solche nicht klar erkannte Beweggründe gemeint, die man in der Sprache Pascals als raisons du cœur bezeichnet. In Wirklichkeit handelt es sich hier nicht um eigentliche Beweggründe, sondern um bestimmte Veranlagungen und Neigungen, durch die dem Menschen schon von Natur aus die Zustimmung zu der einen Wahrheit leichter gemacht ist als zu einer anderen. Auch der hl. Thomas kennt ein instinktives Wollen, aber er versteht darunter nur jenes Wollen, das einem Befehl des Verstandes

[1] « Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus . . . Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi ».

[2] Zitat aus *A. Boestroem*, Störungen des Wollens.

vorangeht.[1] Statt raisons du cœur würde er gewiß den Ausdruck « quaedam connaturalitas » gebrauchen.[2] Denn es gibt auch angeborene Neigungen zu gewissen Wahrheiten.[3] Im sittlichen Leben unterscheidet man zwischen Naturell und Tugend.[4] Wer sich ganz von seinem Naturell leiten läßt, wird es niemals zu einer wahren Tugend bringen. Ebensowenig darf der Mensch im Bereich der Wahrheitserkenntnis uneingeschränkt seinen Neigungen nachgeben. Für die praktische wie für die spekulative Ordnung leuchten dem Menschen allgemein gültige Prinzipien, nach denen er mit Hilfe seines freien Willens sein Leben gestalten muß.[5] Und nur in dem Umfang, in dem der einzelne diese Prinzipien auf sein persönliches Leben anwendet, erhebt er sich über seine subjektiven Neigungen, wird er auch sich selbst gegenüber objektiv und vollends wahr. Wie das näherhin zu geschehen hat, können wir hier nicht weiter ausführen. Wir müßten sonst die ganze Logik und Ethik entwickeln. Es ist auch nicht erforderlich. Dafür ist zur Lösung unseres Problems um so notwendiger, zu berücksichtigen, daß der Wille zur Erfüllung seiner nicht leichten Aufgabe einer Kraft bedarf, und daß das Ausmaß dieser Kraft wenigstens mittelbar vom Körper abhängt. Denn ist sie auch, wie der Wille selbst, in sich rein geistiger Natur, so hat sie doch mit dem Willen und durch ihn einen Geist zum Subjekt, der zugleich die substantiale Form eines Körpers ist. Jud gebraucht wiederholt das

[1] S. Th. I-II q. 17 a. 5 ad 3 : « Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae ».

[2] S. Th. II-II q. 45 a. 2 : « Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter : uno modo secundum perfectum usum rationis ; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum ; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem ; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis ».

[3] In 1 Phys. lect. 10 schreibt der Aquinate : « Sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem non percipiat ». An dieser Stelle ist eine allen Menschen gemeinsame Neigung gemeint ; wir führen die Stelle nichtsdestoweniger an, weil sie zeigt, daß auch in der Philosophie des doctor communis nicht jede Priorität des Emotionalen gegenüber dem Rationalen ausgeschlossen ist. Vgl. S. Th. q. 1 a. 6 ad 3 ; und *Yves Simon*, Critique de la connaissance morale, in : Questions disputées sous la direction de Charles Journet et Jacques Maritain. Paris 1934, 39 ff.

[4] Vgl. *K. Schmid*, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften. Engelberg 1925, 243 ff.

[5] De veritate, q. 3 a. 3 ad 3 in oppos. : « Est commune practicae et speculativae scientiae quod sit per principia et causas ».

scholastische Prinzip « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ». Dieses Prinzip gilt schon gleich für die Einerschaffung der Seele in den von den Eltern zubereiteten Stoff. Die Folge dieser mittelbaren Abhängigkeit des Willens vom Körper ist, daß auch das Ausmaß der ihm zur Verfügung stehenden geistigen Kraft nicht bei allen Menschen das gleiche ist, sondern denselben Gesetzen der Vereinzelung unterliegt wie die ganze Seele.

Hinsichtlich der Skrupulanten drängt sich einem hier sofort die Frage auf, ob deren Schwierigkeiten vielleicht auf ein angeborenes Mißverhältnis zwischen Verstandesschärfe und Willenskraft zurückzuführen sei. Denn, wie schon bemerkt, wird ja der Verstand erst durch den Willen praktisch, folglich auch erst durch seine Beziehung zum Willen skrupulös. Allein der Wille ist nicht weniger als der Verstand eine Eigentümlichkeit der menschlichen Seele als Geistseele, und hat deswegen gleich dem Verstande in dem metaphysischen Wesen dieser Geistseele seine Wurzel. « Das metaphysische Wesen ist die Wurzel aller metaphysischen und physischen Eigentümlichkeiten, die dem Dinge zukommen », sagt Gredt mit Recht in seinem Buche « Die aristotelisch-thomistische Philosophie ». [1] Gibt man das zu, und bedenkt man ferner, daß Verstand und Wille nicht bloß nebeneinander in der Seele wurzeln, sondern daß der Wille dem Verstande *formal*ursächlich folgt, dann muß es einem unmöglich erscheinen, daß Verstand und Wille eine solche Disharmonie aufweisen, wie sie in einem Menschen mit einem überragenden Verstand und einem minderwertigen Willen offenbar vorläge. Zwischen den sinnlichen Seelenvermögen, die wesentlich an körperliche Organe gebunden sind, können derlei Ungleichheiten aus ihrer Abhängigkeit vom Körper leicht verstanden werden, aber bei den anorganischen Vermögen fehlt jeder Erklärungsgrund. Dazu kommt, daß, wie Jud Seite 167 bemerkt, die wenigsten Patienten « Universalskrupulanten » sind. Ein Geist, der nicht zugleich die substantiale Form eines Körpers ist, schließt eine solche Unausgeglichenheit der Willensvollkommenheit in den verschiedenen Lebensbezirken gänzlich aus.

Daß die Schwierigkeiten des Willens bei der Erfüllung seiner großen Aufgabe ihre letzte Wurzel wirklich nicht in einer gewissen Minderwertigkeit dieses Strebevermögens gegenüber dem Verstande haben, beweist am offensichtlichsten die Angst, in der bei den Skrupu-

[1] Freiburg i. Br. 1935, I 79.

lanten der *nächste* Grund aller inneren Hemmungen gelegen ist. Diese Angst ist nur möglich in einem aus Körper und Geist gebildeten Wesen. Denn sie ist beim Menschen weder etwas rein Geistiges noch etwas rein Sinnliches, sondern ein Vorgang im *sinnlichen* Begehrungsvermögen, sofern dieses auch von einem durch den Verstand wahrgenommenen Übel bewegt werden kann. Jedes sinnliche Streben setzt ebensosehr ein sinnliches Erkennen voraus, wie jedes geistige Begehren ein geistiges Erkennen. Daß aber trotzdem unser sinnliches Strebevermögen auch auf ein geistiges Gut gerichtet sein und ein geistiges Übel fliehen kann, findet seine Erklärung darin, daß wir Menschen uns alles, was der Verstand erkennt, zugleich sinnlich konkret vorstellen müssen, und wäre es auch nur das Wortbild davon. Von den mannigfachen Inhalten unseres Denkens berücksichtigen wir hier einzig die geistigen Güter und Übel. Beide werden entweder von der Phantasie oder dem sinnlichen Gedächtnis oder vom sinnlichen Schätzungsvermögen vorgestellt und dadurch aus einem Gegenstand des Willens auch zum Gegenstand des sinnlichen Begehrungsvermögens gemacht. Jedoch muß man hier zwei Weisen sinnlicher Vorstellung geistiger Güter und Übel wohl auseinanderhalten. Bei der einen ist für die Unterscheidung zwischen gut und schlecht lediglich der Umstand ausschlaggebend, daß das Vorgestellte den Sinnen angenehm oder unangenehm erscheint. Auf diese Weise stellt die Phantasie z. B. den Himmel oder die Hölle vor, und erneuert das sinnliche Gedächtnis den Genuß einer schönen Aussicht. Phantasie und sinnliches Gedächtnis können ausschließlich auf diese Weise vorstellen, weil sie nur das wiedergeben, was von den äußeren Sinnen zum mindesten inhaltlich einmal empfunden worden ist. Sie unterscheiden sich bloß dadurch, daß die Phantasie früher Empfundenes nicht wie das sinnliche Gedächtnis *als früher Empfundenes* vorstellt, sondern so, daß es die Gegenstände der äußeren Sinne oft auf die sonderbarste Weise in Teile zerlegt und ebenso sonderbar wieder zusammensetzt. Auf die zweite Weise werden die geistigen Güter und Übel vom sinnlichen Schätzungsvermögen vorgestellt. Dieses erhält zwar auch seine Erkenntnisbilder durch Vermittlung der äußeren Sinne, trotzdem hat es etwas zum Objekt, was von den äußeren Sinnen in keiner Weise empfunden wird. Denn es stellt die Dinge vor nach dem Nutzen oder Schaden, den sie dem ganzen Individuum und dessen Art bringen können. Denn das Ganze eines Organismus ist mehr als einfach die Summe seiner Organe, und deshalb ist für das Wohl und Wehe des

Ganzen nicht allein der Umstand maßgebend, daß etwas den Sinnen gefällt oder mißfällt. Aus diesem Grund muß es schon im Tier ein doppeltes Begehrungsvermögen geben. Das erste, von den Scholastikern appetitus concupiscibilis genannt, folgt der Phantasie und dem sinnlichen Gedächtnis und hat das von diesen beiden inneren Sinnen Vorgestellte nur soweit zum Gegenstand, als die äußeren Sinne dasselbe mit einer gewissen Lust oder Unlust empfinden können. Das andere, der appetitus irascibilis, folgt dem sinnlichen Schätzungsvermögen und geht auf das von diesem für das ganze Individuum oder sogar darüber hinaus für die Erhaltung der Art als gut Vorgestellte. [1] In dem ersten dieser beiden sinnlichen Begehrungsvermögen unterscheiden die Scholastiker sechs und im zweiten fünf Arten möglicher Gemütsbewegungen, von denen jede wieder auf Grund nebensächlicher Umstände weitere Unterschiede zuläßt. Wir nennen nicht einmal ihre Namen, weil sie in jedem Lehrbuch der scholastischen Philosophie leicht gefunden werden können. Die Angst, die hier einzig in Frage kommt, ist eine Gemütsbewegung des dem sinnlichen Schätzungsvermögen folgenden appetitus irascibilis. Denn Angst kann einer nur soweit haben, als ihm die *Sicherheit* fehlt, ob etwas zur Erlangung eines Gutes oder zur Abwehr eines Übels nützlich ist. Sobald nämlich einer eines Gutes sicher ist oder ein Übel unabwendbar kommen sieht, erfüllt ihn im ersten Falle Zuversicht und Hoffnung, und erfaßt ihn im anderen Falle notwendig Verzweiflung. Bezüglich der Güte dessen, was von den äußeren Sinnen schon einmal mit Lust oder Unlust empfunden worden ist, gibt es aber kaum noch eine Unsicherheit. Um so unsicherer ist dafür das Zeugnis des sinnlichen Schätzungsvermögens. Ist doch von allen Sinnen keiner in seiner Beurteilung der Dinge so individuell wie dieses. « Wie rätselhaft », schreibt Mausbach in seinem Buche « Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin » [2] über das Erkennen des sinnlichen Schätzungsvermögens, « ist oft die plötzliche Entstehung eines Urteils über Personen, die wir zum ersten Male sehen und nach den Zügen, dem Blick usw. für vertrauenswürdig oder unheimlich erklären ; wie rein individuell, logisch grundlos ist die Wertschätzung des Liebenden, — ich meine nicht nur die ‚Blindheit', die auf die Liebe *folgt*, sondern auch der entscheidende Blick, der sie entzündet ! » Nach Mausbach reicht der

[1] Vgl. De veritate, q. 25 a. 2.
[2] Freiburg i. Br. 1920 [3], 36.

Einfluß des sinnlichen Schätzungsvermögens bis hinauf in unsere geistigsten Tätigkeiten. Und was insbesondere die Skrupulanten betrifft, so glaubt Mausbach, daß deren unkluge Beängstigungen gerade mit dem sinnlichen Schätzungsvermögen oder, wie er es nennt, der sinnlichen Urteilskraft zusammenhängen müssen.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß jede Angst wesentlich die Liebe zu einem Gute voraussetzt, sei es daß dieses Gut schon besessen wird oder daß es noch Gegenstand des bloßen Verlangens ist. Daher muß man bei der Angst wohl unterscheiden zwischen dem, was sie bewirkt, und dem, um dessentwillen einer sich ängstigt. Die *Wirk*ursachen der Angst brauchen unter sich nicht zusammenzuhängen. Wohl aber stehen die Güter, um die es geht, innerlich zueinander in Beziehung. Sie bilden zusammen das Sein, das der Begehrende nicht nur bewahren, sondern nach Möglichkeit noch weiter vervollkommnen möchte.

Form und Grad der Angst hängen weniger von ihrem wirkursächlichen Erreger ab als vielmehr erstens von der Empfänglichkeit eines Menschen für bestimmte Eindrücke [1], zweitens von dem Gute, um dessen Besitz und Erlangung jemand sich ängstigt, und drittens vom Grad der Unsicherheit, mit der das Streben nach diesem Gut verbunden ist. Welche Bedeutung der Empfänglichkeit beim Entstehen der Angst zukommt, ist leicht zu erkennen aus der Natur der Gemütsbewegung überhaupt. Die Gemütsbewegung wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch kaum von der Leidenschaft unterschieden. Selbst der hl. Thomas hat noch keinen eigenen Ausdruck für sie. Bei ihm finden wir Gemütsbewegung und Leidenschaft zusammengefaßt unter dem Gattungsbegriff passio animalis. [2] Daher gilt alles, was er von der Leidenschaft sagt, in gleicher Weise von der Gemütsbewegung.

[1] S. Th. I-II q. 22 a. 3 ad 2: « Magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia, quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis ».

[2] De veritate, q. 26 a. 2: « Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et haec est quaedam passio *corporalis:* sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio *animalis;* sicut patet in ira et *timore*, et huiusmodi; nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio ».

Für unsere Frage ist davon nur wichtig, daß er ihr Wesen ähnlich wie das der Körper mit Hilfe der aristotelischen Unterscheidung zwischen Stoff und Form zu bestimmen sucht. So schreibt er beispielsweise in seiner theologischen Summe : « Bei den Leidenschaften des sinnlichen Begehrungsvermögens muß man etwas gleichsam Stoffliches, nämlich die körperliche Veränderung, und etwas gleichsam Formgebendes, nämlich etwas auf seiten des Begehrungsvermögens selbst, in Betracht ziehen. Beim Zorn z. B. ist das Stoffliche das Aufwallen des Blutes zum Herzen oder etwas derartiges ; das Formgebende ist das Streben nach Rache ».[1] Mit dieser Erklärung der Leidenschaften scheint zunächst wenig gedient zu sein. Gleichwohl könnte deren Wesen philosophisch nicht besser ausgedrückt werden. Denn zu jeder Leidenschaft gehören wirklich die zwei Stücke, daß sie erstens ein Vorgang im sinnlichen Begehrungsvermögen ist, und zweitens nicht bloß, wie die Sinneswahrnehmungen, wesentlich die Veränderung eines einzelnen Organs voraussetzt und von dieser beständig begleitet wird, sondern auch selbst wieder der Grund für eine weitere, über das Organ des Begehrungsvermögens hinausgehende, ja mehr oder weniger den gesamten Organismus aus dem Gleichgewicht bringende Störung bedeutet. Und zwar hat diese Störung immer eine bestimmte Form, bei der Freude z. B. eine andere als bei der Traurigkeit, bei der Angst nicht die gleiche wie bei der Hoffnung. Ob der hl. Thomas die körperliche Veränderung beim Zorn richtig angegeben hat oder ob sie in etwas anderem liegt, als in einem Aufwallen des Blutes zum Herzen, ändert nichts an der Tatsache, daß wir es bei den Leidenschaften wirklich mit einer Zusammensetzung aus zwei Bestandteilen zu tun haben, die dem Verhältnis zwischen Stoff und Form in den Körpern sehr ähnlich ist und deshalb durch dieses gut beleuchtet wird. So erklärt sich auch, wie dieselbe Leidenschaft sowohl eine actio als eine passio ist. Das erste ist sie auf seiten des Begehrungsvermögens, das zweite in bezug auf den Körper. Der griechische Ausdruck πάθος und das lateinische « passio » werden dieser zweiten Seite der Leidenschaft gerechter als unsere deutsche Bezeichnung « Gemütsbewegung ». Trotzdem ziehen wir beim Menschen diese dem Worte « Leidenschaft » vor :

[1] I q. 20 a. 1 ad 2. Die Übersetzung ist genommen aus der deutschen Thomas-Ausgabe, Bd. II, 184. Siehe hierzu auch *A. Otten*, Die Leidenschaften, in : Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie I (Paderborn und Münster) 1887, 213 ff.

einmal, weil man seit Kant[1] das Wort « Leidenschaft » auf solche Neigungen eingeengt hat, die sich der Vernunft nicht unterordnen lassen, was nicht zum Wesen der vom Aquinaten gemeinten seelischen Leiden gehört. Und sodann, weil Leidenschaften auch ein Tier haben kann, Gemütsbewegungen dagegen nur ein Mensch. Denn das, was wir beim Tier als Leidenschaft bezeichnen, ist beim Menschen entweder schon gleich von seinem Entstehen an auch vom Geiste her bestimmt, oder es endet zum mindesten im Geistigen, so daß es in jedem Falle mehr ist als ein rein sinnlicher Vorgang und darum auch einen besonderen Namen verdient. Wie ein Akt des sinnlichen Strebevermögens Formalgrund einer organischen Veränderung sein kann, ist nicht rätselhafter, als der umgekehrte Vorgang, daß eine physische Veränderung im Organ die Einprägung eines psychischen Erkenntnisbildes zur Folge hat. Hiernach verstehen wir, warum die Menschen auf die gleichen Eindrücke so verschieden reagieren, warum es, wie der hl. Augustinus sagt[2], im Leben weniger darauf ankommt, welcher Art die Leiden, als vielmehr welcher Art die Dulder sind. Das auf die Skrupulanten angewandt, können wir also sagen : daß diese so leicht in Angst geraten, beruht offenbar auf einer übergewöhnlichen Empfänglichkeit ihres Organismus für die der Angst spezifisch eigene körperliche Veränderung. Auch Menschen mit gesunden Nerven können Angst bekommen, weil sie manche ihrer Lebenswerte geradeso bedroht sehen wie die Skrupulanten. Aber weil ihr Organismus weniger empfänglich ist, wird ihre Angst nicht so groß wie die der Skrupulanten. Und darum ist es für sie wesentlich leichter, durch Ablenkung der Aufmerksamkeit auf andere Dinge Gemütsbewegungen wachzurufen, die stärker sind und deshalb nach dem Gesetz, daß von zwei entgegengesetzten Eigenschaften die eine in gleichem Maße abnimmt, in dem die andere zunimmt — contraria in eodem subiecto se expellunt — die Angst verdrängen. Demnach handelt es sich beim Skrupulanten gar nicht um einen Mangel an Willenskraft — Kraft wendet er zuweilen weit mehr an als manche Gesunde —, sondern um ein Fehlen der körperlichen Voraussetzungen zum Wachrufen einer seiner Angst entgegengesetzten, stärkeren Gemütsbewegung. Daraus entstehen auch die mannigfachen Störungen des Skrupulanten im Gebrauch seiner Willensfreiheit. Daher

[1] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1. St. II (Vorländer) 29. Anm. : Die Leidenschaft ist « eine Neigung . . ., die die Herrschaft über sich ausschließt ».

[2] De civitate Dei, I 8.

hätte eine genaue Kenntnis sowohl des Ursprungs als des ganzen Verlaufes der die Angst begleitenden organischen Veränderungen gewiß auch für die Erforschung des ganzen Seelenlebens der Skrupulanten einen großen Wert. Allerdings bliebe dann noch immer die Frage nach ihrer Spezialisierung zu beantworten: warum der erste z. B. « Intentionist », der zweite « Konsekrist », ein dritter « Rubrizist » werden mußte. Man kann zweifeln, ob sich dafür überhaupt eine weitere innere Begründung finden läßt, als die der thomistischen Philosophie für das Entstehen der Individuation und des Charakters, zunächst des angeborenen und sodann des erworbenen. Wie es scheint, sind dafür rein äußere Umstände entscheidend.

Zweitens, sagten wir, hängen Form und Grad der Angst ab von dem *Gute*, das jemand besonders liebt und besitzen möchte. Das ergibt sich unmittelbar daraus, daß, wie schon gezeigt wurde, jede Angst in einer Liebe begründet ist. Wer zu nichts eine Liebe hat, wird auch keine Angst verspüren. Umgekehrt, je mehr jemand ein bestimmtes Gut liebt, desto mehr ist er wenigstens solange auch der Angst ausgesetzt, als er des dauernden Besitzes dieses Gutes nicht ganz sicher ist. Und weil nicht alle Güter auf die gleiche Weise gefährdet sind, wird sich die Angst notwendig so oder anders äußern, je nachdem der Besitz des begehrten Gutes durch diese oder jene Gefahren bedroht ist.

Besonders beachtenswert ist der dritte Gradbestimmer der Angst: die Unsicherheit des Nutzens, den bestimmte Akte haben für den Besitz des geliebten Gutes. Schon in der rein spekulativen Ordnung hat der Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen seine großen Schwierigkeiten. Seit den Tagen Platons hält man in der immerwährenden Philosophie daran fest, daß es von den konkreten körperlichen Einzeldingen keine strenge Wissenschaft gebe, weil man bei ihnen nicht mit Sicherheit sagen könne, warum sie gerade diese individuellen Eigenschaften haben und nicht entgegengesetzte. Aber in den spekulativen Wissenschaften ist diese Unsicherheit leichter erträglich, weil sie hier für den Erkennenden lediglich eine gewisse Unvollkommenheit bedeutet. Zudem sind auch die Einzeldinge, rein spekulativ betrachtet, wenigstens soweit erkennbar, daß man mit Sicherheit feststellen kann, zu welcher Art oder Gattung sie gehören. So kann mich jetzt nichts irremachen, daß der Gegenstand, mit dem ich dieses schreibe, ein Federhalter ist. In der praktischen Ordnung hat selbst die Unterordnung des einzelnen unter das Allgemeine zuweilen

sehr große Schwierigkeiten. Denken wir z. B. an die positiven Gesetze. Nach dem allgemeinen Naturgesetz muß jedem sein volles Recht zuteil werden. Aber wie schwierig ist es schon, ein positives Gesetz zu erlassen, das wenigstens der Mehrzahl derer, von denen es beobachtet werden soll, einigermaßen gerecht wird? Und versucht man es durch Anwendung der Epikie zu ergänzen, so wird fast jeder einzelne Untergebene zu einem neuen Problem.[1] Der hl. Thomas lehrt ausdrücklich, daß die menschlichen Gesetze nicht die Unfehlbarkeit eines wissenschaftlichen Beweises haben.[2] Das gleiche gilt vom menschlichen Handeln überhaupt.[3] Und doch ist der Mensch für alles, was er tut, *verantwortlich.* Man hat schon oft bemerkt, daß Menschen mit großer Verantwortung besonders leicht Skrupulanten werden. Nach dem Gesagten dürfte der Grund dafür leicht zu erkennen sein. In der praktischen Ordnung ist mehr oder weniger jede Anwendung einer allgemeinen Erkenntnis auf einen Einzelfall ein Wagnis, und wenn jemand so veranlagt ist, daß er überall die denkbar größte Gewißheit haben möchte, dann wird er in einem verantwortungsreichen Amt niemals aus der Angst herauskommen. Ebenso verständlich ist es nun, warum die *religiösen* Skrupulanten besonders zahlreich sind. Das kommt daher, daß dem Menschen durch nichts die Verantwortlichkeit für sein ganzes Tun und Lassen so eindringlich zum Bewußtsein gebracht wird wie gerade durch die Religion. Man hat vor allem der katholischen Kirche daraus einen Vorwurf machen wollen, als ob ihre Forderungen zu streng seien. Dieser Vorwurf wäre nur dann berechtigt, wenn die Angst die einzige oder zum mindesten die wesentlichste Gemütsbewegung der christlichen Religion bildete. Die Frage nach dem Verhältnis der Furcht zur Liebe ist schon sehr alt. Wir finden sie bereits bei den Vätern. Der hl. Benedikt spricht in seiner Regel, die noch ganz im altchristlichen Geiste geschrieben ist, von einer Gottesliebe, die jede Furcht verdrängt («quae perfecta foris mittit timorem», c. 7.) Die Furcht Gottes ist allerdings der *Anfang* der Weisheit. Deshalb wird man diese weniger angenehme Gemüts-

[1] Vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von *M. Müller*, Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie, in: Divus Thomas 1934, 165-182.

[2] S. Th. I-II q. 91 a. 3 ad 3: «Leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum». Vgl. ebd. a. 4 u. q. 96 a. 1 ad 3.

[3] Ebd. q. 105 a. 2 ad 8: «In negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis, sed sufficit aliqua coniecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet».

bewegung niemals ganz aus dem religiösen Leben verbannen können. Kants Lehre vom kategorischen Imperativ mit seiner Forderung, überhaupt jede Gemütsbewegung vom Streben nach sittlicher Vervollkommnung fernzuhalten, ist sicher keine annehmbare Lösung der Schwierigkeit. Sie erinnert zu sehr an den Gordischen Knoten. Aber in der Religion als solcher liegt nur für den eine Gefahr zur Skrupulosität, der Gott nicht als Ganzes nimmt. Denn wer Gott nicht bloß als strengen Richter ansieht, sondern vielmehr als seinen himmlischen Vater, den wird die Religion weniger in Furcht versetzen, als gerade in die der Angst entgegengesetzte Gemütsbewegung der *Hoffnung*.

Den zweiten Teil seiner Untersuchungen hat Jud überschrieben : « Die Genese ». Denn in den drei ersten Kapiteln dieses Teiles behandelt er die grundlegenden Elemente, das Werden und die differenzierenden Momente des Zwanges. Ein viertes Kapitel enthält eine Synthese des Ganzen. Im ersten Kapitel ist besonders der Abschnitt über Angst und Furcht wichtig. Jud nimmt zwischen Angst und Furcht einen « Wesensunterschied » an. « Der Furcht kommt noch etwas ‚Aktivität', der Angst hingegen bloß ‚Passivität' zu. Bei letzterer fließt und drängt die seelische Energie hauptsächlich zentripetal, bei ersterer dagegen zentrifugal » (95). Die Angst dient « mehr dem *Selbst*schutz (Introversion !), während die Persönlichkeit in der Furcht *Verteidigungsstellung* (Extraversion !) einnimmt » (100). In der Beweisführung dieser Ansicht hat Jud wenig Glück. Alles, womit er seine Theorie zu stützen glaubt, spricht eher gegen ihn. Auch der hl. Thomas, den er anruft, weigert sich, das Patronat über die Lehre von einem Wesensunterschied zwischen Angst und Furcht zu übernehmen. Wir gehen hier nur auf sein Hauptargument aus dem Sprachgebrauch etwas näher ein. Sprechen wir z. B. von Todes-Furcht, so « steht uns die Gefahr des Todes ferner, während die Todes-Angst schon in den Wurzelboden des Ich gedrungen ist, sie sitzt in der Tiefe der Persönlichkeit. Durch die Angst ist man in die Enge getrieben » (95). Wir geben gerne zu, daß man im Sprachgebrauch einen gewissen Unterschied zwischen Angst und Furcht macht, aber im Sprachgebrauch machen wir viele solcher feinen Unterscheidungen, ohne daß es sich dabei auch um wesentlich verschiedene *Dinge* handeln muß. Diese rein sprachlichen Unterscheidungen können einen dreifachen Grund haben. Bei Affekten, wo sie besonders häufig vorkommen, haben sie ihren Grund meistens darin, daß derselbe Affekt unzählig viele Grade zuläßt. Nehmen wir gleich das von Jud selbst gegebene Beispiel : Todes-Furcht

und Todes-Angst haben höchstens zwei verschiedene Grade desselben Affektes zum Gegenstand. Das ergibt sich daraus, daß Angst und Furcht nicht nur durch dieselbe Ursache erzeugt werden, sondern daß bei ihnen auch dasselbe Gut, nämlich das Leben in Gefahr ist — wenigstens in diesem Falle. Die größere Nähe des Todes steigert nur den *Grad* des Affektes. Indem dieses Herannahen des Todes dem Menschen nach und nach alle Hoffnung auf Erhaltung des Lebens nimmt, vermindert es vielleicht auch seine Aktivität; aber sobald diese ganz aufhört, hat der Mensch auch keine eigentliche Angst mehr, sondern ist er im Zustand der *Verzweiflung* angelangt. Die Verzweiflung ist ein wesentlich anderer Affekt als Angst und Furcht, weil sie einen anderen Gegenstand hat. Der Kranke verzweifelt *an der Erhaltung seines Lebens*, dagegen hat er Angst und Furcht *vor dem Tode*. Bei der Verzweiflung ist die Richtung wirklich eine andere als bei der Furcht. Wollten wir soviele wesentlich verschiedene Affekte annehmen, als wir im Sprachgebrauch Unterscheidungen anbringen, dann kämen wir an kein Ende. Denken wir nur an folgende: Verlangen und Sehnsucht, Liebe und Zuneigung, Abneigung und Haß, Hoffnung und Zuversicht; ferner an die vielen Komparative und Superlative. Zudem führt eine solche Unterscheidung der Affekte nach ihrer sprachlichen Benennung zwangsläufig zu einem Parallelismus zwischen Denken und Sein, der nicht mehr ganz frei ist von erkenntnistheoretischem Subjektivismus. Denn mit unseren Worten wollen wir unmittelbar unsere Begriffe oder Gedanken ausdrücken, und nur mittelbar deren Gegenstände bezeichnen. Dadurch wird es unvermeidlich, daß wir, indem wir soviele Affekte annehmen als wir verschiedene Begriffe für sie haben, das Sein dieser Affekte zum mindesten in bezug auf die Einheit und Vielheit von unserem Denken abhängig machen. Denn wir können auch bei dem nämlichen Affekt von den verschiedenen Graden ziemlich klar voneinander unterscheidbare Begriffsinhalte haben. Wer könnte z. B. nicht unterscheiden zwischen bloßer Anhänglichkeit und Begeisterung? Und doch besteht zwischen den beiden nur ein Gradunterschied.

Ein zweiter Grund für den Gebrauch verschiedener Worte für dieselbe Wesenheit liegt darin, daß die gleiche Sache von verschiedenen Seiten angeschaut werden kann. Nehmen wir zuerst ein Beispiel aus der Metaphysik. Dort wird gesagt, ens und res seien synonyme Ausdrücke, weil beide soviel bezeichnen wie « habens esse ». Aber beim Wort ens liege der Nachdruck auf dem *esse*, und beim Wort res auf

dem *habens*. Im Deutschen unterscheiden wir zwischen froh und heiter. Damit aber bezeichnen wir keineswegs zwei verschiedene Affekte, sondern bei « froh » denken wir mehr an die Wirkung des einen Affektes nach innen, bei « heiter » dagegen mehr an eine gewisse Ähnlichkeit, die dieser Affekt dem Menschen mit einem wolkenlosen Himmel gibt. Auch bei der Unterscheidung zwischen Angst und Furcht dürfte dieser Grund zur Geltung kommen. Jud sagt Seite 96, die Angst sei « introvertiert », die Furcht dagegen « extravertiert ». Statt dessen scheint uns, daß man richtiger sagt, mit dem Worte « Angst » werde *mehr* die Introversion, mit « Furcht » dagegen *mehr* die Extraversion derselben Gemütsbewegung bezeichnet. Dann versteht man auch leichter die scheinbare Intentionslosigkeit gewisser Angstzustände, bei denen der Patient selbst nicht weiß, wovor er solche Angst hat (53). Damit die Angst wirklich einen Gegenstand hat, genügt schon eine in gewissen unangenehmen Erlebnissen der Vergangenheit begründete dunkle Ahnung, daß z. B. der beginnende Tag wieder allerlei Unannehmlichkeiten bringen werde.

Wie wenig man aus dem bloßen Wortgebrauch beweisen kann, zeigt am klarsten sein dritter Entstehungsgrund, der zuweilen in nichts anderem liegt als in der bloßen Gewohnheit. Ein typisches Beispiel der Freiheit des Sprachgebrauchs nicht nur gegenüber dem Sachverhalt, sondern sogar gegenüber dem Denkinhalt ist das Wort « Bediente ». Der Bediente ist das gerade Gegenteil von dem, was sein Name besagt. Und wir denken uns auch den Bedienten nicht als bedient, sondern als dienend. Trotzdem hat die Gewohnheit dem Wort die entgegengesetzte Bedeutung gegeben. So unterscheiden wir auch rein gewohnheitsmäßig zwischen machen und tun. Z. B. sagen wir : « Er tut Buße », oder « Das tut mir gute Dienste », dagegen z. B. « Er macht bekannt », oder « Er macht einen Stuhl ». In anderen Fällen gebrauchen wir die beiden Worte ganz ohne Unterscheidung, z. B. in der Verbindung mit dem Wort « kund ». Man sagt sowohl kundmachen als kundtun. Einen Unterschied zwischen den Noemata der den beiden Zeitwörtern machen und tun zugrundeliegenden Bewußtseinsphänomenen herauszuarbeiten, dürfte selbst für einen gewiegten Phänomenologen ein Akrobatenstück sein. Auch bei solchen feinen Unterscheidungen, die wir im gewöhnlichen Verkehr mit einer staunenswerten Treffsicherheit machen, spielt die bereits mehrmals genannte sinnliche Urteilskraft eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Indem wir nach dem Gesagten glauben, Juds Ansicht von einer

Wesensverschiedenheit zwischen Angst und Furcht bestreiten zu müssen, wollen wir keineswegs behaupten, daß deshalb alles, was er weiter über die Angst der Skrupulanten schreibt, falsch oder schief sei. Im Gegenteil, nimmt man zwischen Angst und Furcht nur einen Gradunterschied oder eine verschiedene Blickrichtung an, dann versteht man das von Jud weiter Gesagte um so besser.

Gegen Freuds Sexualtheorie und Adlers Versuch, den « Willen zur Macht », zum Mittelpunkt und primus motor aller Verdrängungen zu machen, unter denen die Skrupulanten leiden, hält Jud den Selbsterhaltungstrieb für die wahre Wurzel des Zwanges der Skrupulanten (110, 121 ff.). Der Selbsterhaltungstrieb ist wirklich die tiefste Wurzel aller Strebungen. Seinen Umfang und seine Bedeutung glauben wir in unserem Aufsatz « Über Wesen, Bestimmbarkeit und Ausbildung des Charakters » genug behandelt zu haben.[1] Aber so richtig es ist, den Selbsterhaltungstrieb als die *tiefste* Wurzel der Angst und des Zwanges der Skrupulanten zu bezeichnen, so darf man doch nicht übersehen, daß sich im Menschen nicht alle Bedürfnisse *unmittelbar* auf den Selbsterhaltungstrieb zurückführen lassen. Unmittelbar wurzelt in ihm z. B. das Bedürfnis nach Achtung, weil jeder Verlust an Achtung unser Sein sofort in eine gewisse Gefahr bringt. Nehmen wir dagegen z. B. unser Bedürfnis nach Wissen, so liegt dessen ratio propria nicht direkt im Selbsterhaltungstrieb, sondern im Selbst*vervollkommnungstrieb*, durch den der Selbsterhaltungstrieb in den Lebewesen und besonders im Menschen eine wesentliche Ergänzung und weitere Bestimmung erhält. Das gleiche ist von der Angst der Skrupulanten zu sagen. Denn mag es auch eine Angst geben, die unmittelbar aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgeht, so ist das doch noch keine eigentliche Skrupulantenangst. Z. B. Todes-Angst kann einer haben, der nichts weniger ist als Skrupulant. Wie alle von Jud gegebenen Beispiele zeigen, hat die Angst der Skrupulanten immer eine *Handlung* zum Gegenstand, über deren richtige Setzung oder Wirklichkeit die Patienten keine volle Gewißheit erlangen können. Es ist aber schon sehr fraglich, ob in diesem Leben mit seinem nur sehr unvollkommen erreichbarem Glück überhaupt eine Handlung einzig die Erhaltung oder Verteidigung des bereits vorhandenen Seins zum Ziele haben kann. Und wenn eine solche möglich ist, so kommt sie bei den Skrupulanten am wenigsten vor. Wie Jud selbst bemerkt, ist es ja für diese typisch,

[1] Siehe Divus Thomas 1931, 35-48.

daß sie « um jeden Preis gute Menschen sein » möchten (166), und eben deshalb sich alle erdenkliche Mühe geben, das, was dem Ganzen fehlt, durch Übergenauigkeit und Exaktheit an Teilen zu kompensieren (168).

Jeder Mensch wird in eine Welt hineingeboren, die ihm nicht ganz angepaßt ist. Dadurch wird unser Streben nach Selbstvervollkommnung zu einem unaufhörlichen Lebenskampf. Der eine hat von Natur aus die notwendige Kraft, um diesen Kampf mutig und siegreich durchzukämpfen, der andere ist, wie Jud sagt, schon durch eine « zweifelsohne abnorme Konstitution » (183) veranlagt, bei irgendeinem Geschehnis, über das der erste vielleicht mit einem Lächeln hinweggeht, so zu unterliegen, daß er in seinem ganzen Seelenleben erschüttert wird. Soweit die Leiden eines Skrupulanten schon in einer körperlichen Konstitution grundgelegt sind, wird man sie nur durch eine Kräftigung des Organismus bis zu einem gewissen Grade lindern können. Für die geistige Hilfe gibt Jud im « Anhang » zu seinem Buche (189-204) einige praktische Ratschläge. Da er schon selbst bemüht war, sich kurz zu fassen, wollen wir seine Anweisungen nicht noch weiter zusammenziehen, um sie nicht etwa zu entstellen. Statt dessen seien zum Schluß aus unseren eigenen Darlegungen drei Folgerungen gezogen, die zwar, sachlich betrachtet, nichts enthalten, was nicht schon längst bekannt wäre, die aber als Ergebnisse einer rein philosophischen Betrachtungsweise wenigstens in einem anderen Lichte erscheinen, als sie gewöhnlich gesehen werden. Die erste Folgerung geht auf die allgemeine sittliche Bewertung der Skrupulanten überhaupt. Kein Mensch bringt es zu einem vollkommenen Parallelismus zwischen seinem inneren Wollen und seinem äußeren Tun. Schon in sich selbst bleibt jeder von uns weit hinter dem zurück, was er anstrebt. Eigentliches Subjekt der sittlichen Werte sind aber nur die inneren Willensakte. Nun ist, wie wir gesehen haben, nicht der Wille die Ursache dafür, daß der Skrupulant so ist, wie er nun einmal ist, sondern wird sein typisches Benehmen vom Körper her bestimmt. Dadurch entsteht in ihm zwischen der Natur, die sich nicht ändern läßt, und dem sittlichen Ideal, das er verwirklichen möchte, eine peinvolle Spannung. Physisch unterliegt der Wille, aber weil er das Gute auch im Unterliegen weiter will, ist der Skrupulant sich selbst gegenüber in einer ähnlichen Lage wie der, dem es äußere Umstände unmöglich machen, ein von ihm gewolltes gutes Werk auszuführen. Der Unterschied ist nur, daß beim Skrupulanten die äußeren Umstände schon

im eigenen Organismus liegen. Die zweite Folgerung bezieht sich nur auf den Gehorsam der Skrupulanten. Eine Seelenleitung ohne Gehorsam ist nicht denkbar. Aber wenn der Skrupulant schwer gehorcht, so ist das kein reiner Eigenwille, sondern kommt das wenigstens zum Teil daher, daß er bezüglich seines Seelenleiters genau dieselbe Unsicherheit verspürt, wie sich selbst gegenüber, daß er also auch ihm gegenüber unsicher ist, ob und wieweit er seinem Rate wirklich folgen darf. Die dritte Folgerung ist ein geeignetes Mittel, dem Skrupulanten wenigstens über manche Hemmungen hinwegzuhelfen. Da es sich bei allen bloßen Skrupeln nur um einen *Mangel* an Gewißheit handelt, kann der Skrupulant auch keine Sicherheit darüber haben, daß seine Befürchtung hinreichend begründet ist. Einer nicht begründeten Furcht nachzugeben, ist aber niemand verpflichtet. Von dieser Erkenntnis bis zur Beseitigung eines Skrupels ist freilich noch ein weiter Weg. Aber über einen Skrupel hinwegkommen, ist auch schon ein Erfolg.

Der Weg zur dialektischen Theologie.[1]

Von J. FEHR, Appenzell.

Wer sich mit der dialektischen Theologie oder einzelnen ihrer Probleme befassen will, tut gut daran, sich zunächst einmal in einer nüchternen geschichtlichen Betrachtung die theologische Situation zu vergegenwärtigen, in welcher diese neue Theologie entstanden und groß geworden ist. Denn das, was allein diese Theologie für uns wichtig macht, und was uns immer wieder eine Auseinandersetzung mit ihr sowohl möglich als auch nötig und aussichtsreich zu machen verspricht, ist der Ansatz der hier erstrebten theologischen Haltung: das Sich-unter-die-Offenbarung-Gottes-Stellen. Dieser echte theologische Ansatz ist katholischer und dialektischer Theologie gemeinsam. Wenn man sich aber über die theologische Relevanz dieser Gemeinsamkeit keine Illusionen machen will, wird es immer nötig bleiben, den realen Sinn dieser beiderseits erstrebten theologischen Haltung zu überprüfen. Damit rückt das *Offenbarungsproblem* in den Vordergrund der katholisch-protestantischen Auseinandersetzung. Es ist eine Auseinandersetzung über das Grundanliegen der dialektischen Theologie, über ihren entscheidenden theologischen Ansatz. Gerade darum ist es aber auch wichtig, zu wissen, wie es zu diesem neuen « Ansatz » in protestantischer Theologie kam. Wir fragen deshalb nach dem Wege zur dialektischen Theologie.

Es würde sich rechtfertigen, diesen Weg möglichst weit zurückzugehen. Die Dialektiker selber wissen sich ja im Gegensatz sozusagen zur gesamten theologischen Vergangenheit des Protestantismus. Schon die protestantische Orthodoxie bedeutet für sie Zerfall der

[1] Die hier vorliegende Arbeit ist als Einführung zu einigen nachfolgenden Aufsätzen gedacht, die sich von thomistischer Theologie her mit dem Grundproblem der Dialektiker auseinandersetzen.

reformatorischen Lehre, und nach Emil Brunner ist die « Geschichte der protestantischen Theologie seit der Reformation » nichts anderes als die « Geschichte dieses Zerfalls und der Reaktionen dagegen ». [1] So könnte man paradoxerweise beinahe sagen, daß anscheinend das einzige, was die dialektische Theologie mit den verschiedenen Gestalten evangelischer Theologie der Vergangenheit verbindet, der allen gemeinsame Wille ist, das alte reformatorische Erbe weiterzuführen, immer neu zu beleben und vor dem zu bewahren, was man als dessen Verderbnis erkannte. Denn von Anfang an hatten doch alle die verschiedenen theologischen Richtungen das gemeinsame Anliegen, nachzuweisen, daß gerade sie im Grunde nur eine getreue Weiterführung oder Wiederbelebung der « reinen Lehre » der Reformatoren seien. Keine Theologengeneration hatte eine ebenso stolze Gewißheit, die Botschaft der Reformation « orthodox » weiterzubilden, wie die Systematiker der lutherischen und reformierten Orthodoxie, und noch in jüngster Zeit war Otto Ritschl mit Ernst Tröltsch der Meinung, daß « die reformatorische und die orthodoxe altprotestantische Theologie als innerlich aufs engste zusammengehörige Gedankengebilde » anzusprechen seien. [2] Trotzdem sollte das stolze Dogmengebäude der Orthodoxie sowohl von der pietistischen wie rationalistischen Reaktion unter Berufung auf die nämlichen Reformatoren wieder gestürzt werden, und wiederum legt die protestantische Theologie-Geschichtsschreibung Wert darauf, die « protestantische Herkunft » von Aufklärung und Rationalismus als « Frucht des Protestantismus » nachzuweisen. [3] Was Wunder, wenn dann in den Tagen des aufblühenden

[1] Religionsphilosophie, München 1931, S. 12 f.

[2] *O. Ritschl*, Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., Leipzig 1908-27, Bd. I S. 39. — Für Gustav Frank war die protestantische Orthodoxie « nach dem Gesetze der Stetigkeit geschichtlicher Entwicklung die erste naturgemäße und berechtigte Form, in welcher die Idee des Protestantismus sich darstellte ». *G. Frank*, Geschichte der protestantischen Theologie, 3 Bde., Leipzig 1862, Bd. II S. 1.

[3] Vgl. *W. Gaß*, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt. Berlin 1867, Bd. IV S. 6; *F. Kattenbusch*, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Giessen 1926⁵, S. 6. — Von Kattenbusch wird die deutsche Aufklärung dafür noch besonders gelobt, daß sie in ihrer Arbeit im Gegensatz zur französischen nicht aus « Eitelkeit », sondern durch « das von Luther geweckte herbe Gefühl der Verantwortlichkeit eines jeden vor sich selbst » bewegt wurde, « mit dem eigenen Verstande alles ergründen, durchschauen, begreifen » zu wollen! In ähnlicher Weise bekämpft W. Gaß den Einwand, daß der Rationalismus auch in katholischer Theologie vereinzelte Blüten getrieben habe, mit der fast possierlichen Bemerkung :

deutschen Idealismus wiederum Kant als der eigentliche « Vollender » der Reformation empfunden und seine Erkenntniskritik noch in später Zeit als eine « praktische Wiederherstellung des Protestantismus » [1] gepriesen wurde! Wie immer es nun mit der jeweiligen Berufung dieser Theologen auf die Reformation stehen mag, es ist hier nicht unsere Aufgabe, Recht oder Unrecht derselben zu untersuchen. Wohl aber rechtfertigt es sich, wenigstens die letzte große Epoche evangelischer Theologie, die Theologie des letzten Jahrhunderts, gegen welche sich im besondern der Protest der dialektischen Theologie richtet, eingehend sich zu vergegenwärtigen.

Die protestantische Theologie *des letzten Jahrhunderts* ist entscheidend charakterisiert durch ihr Bündnis mit dem deutschen Idealismus. Kaum hatte sich am Ende des 18. Jahrhunderts die evangelische Theologie dem Geiste der Aufklärung angepaßt und von den orthodoxen Dogmen eines um das andere zu Gunsten des « vernünftigen Christentums » zum Opfer gebracht, begann auch schon der platte Aufklärungsrationalismus aus der Mode zu kommen. Während sich die Theologie zunächst noch behaglich in den niederen Regionen des « gesunden Menschenverstandes » weiterbewegte, vollzog sich (in Lessing) bereits der Übergang der Philosophie vom Aufklärungsrationalismus zum « tiefern Vernunftdenken » des deutschen Idealismus. Die umfassende Verselbständigung der weltlichen Kultur, der die ganze Aufklärung zustrebte, erreichte in Kant ihren Höhepunkt, indem er die absolute Selbständigkeit der menschlichen Vernunft begründete. Dieser neuen geistigen Situation stand die protestantische Theologie um 1800 herum zuerst in absoluter Hilflosigkeit gegenüber. Sie war im Begriffe, vor der neuen, selbstsichern und sieghaft aufstrebenden Philosophie jede Selbständigkeit einzubüßen.

Da kam ihr als erster *Hegel* zu Hilfe! In seiner « Phänomenologie des Geistes » zeigte er vom Standort des « reinen Denkens » aus die Notwendigkeit der Religion als höchstes Phänomen des Geistes und erwies zugleich das Christentum als die höchste, absolute Religion,

« Auch ist zwar der Rationalismus in beiden Teilen der abendländischen Kirche aufgetreten, aber während er in der katholischen nur wucherte, hat er in der andern eine bedeutende und dauernde Wirksamkeit gewonnen, Beweis genug, daß sein Verhältnis zu den beiden Hauptgestaltungen des christlichen Lebens ein sehr verschiedenes war » (a. a. O., Bd. IV S. 6).

[1] *A. Ritschl*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870-74, Bd. I S. 410.

als die Religion schlechthin. Als er aber vollends in seiner « Philosophie der Geschichte » zeigte, wie von Luthers erster Abwendung von der äußern Autoritätsgebundenheit des Katholizismus zur vollen geistigen Freiheit des reinen idealistischen Denkens sozusagen eine einzige gerade Linie führe, und daß darum der Protestantismus als Idealform des Christentums zugleich die Idealform der absoluten Religion sei, da waren auch die Minderwertigkeitsgefühle der Theologen mit einem Male beseitigt und eine herrliche Perspektive künftiger evangelischer Theologie tat sich vor ihren Augen auf. Jetzt konnte man nicht nur mit gutem Gewissen, sondern mit begründetem Stolz zugleich Protestant und Verehrer der neuen Philosophie sein, denn die reine Philosophie und die absolute Religion mußten ja letztlich mit dem Protestantismus identisch sein.

Noch einen wesentlich bessern Dienst als Hegel leistete aber der protestantischen Theologie der « Kirchenvater des 19. Jahrhunderts », Friedrich *Schleiermacher*. Er verstand es, die pietistisch-mystischen Strömungen, die gerade in dieser Zeit so breit und tief durch das Volk der Dichter gingen, mit einer im Grunde idealistischen religionsphilosophischen Systematik zu einer genialen Synthese zu vereinigen. Indem Schleiermacher nicht mehr wie Hegel oder Fichte [1] die Religionsbegründung vom Standort des reinen Denkens oder Wollens versuchte, sondern ihr eine eigene « Provinz im Gemüte » anwies, schien er der protestantischen Theologie mit der Würde zugleich auch eine gewisse Selbständigkeit gegenüber den rationalistischen Philosophen gesichert zu haben. Schleiermacher geht von der Feststellung aus, daß die « Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ausmacht, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls » ist ; dann entwickelt er den Inhalt des « frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mitenthalten ist » ; und wie nach Schleiermacher schon ein einzelner

[1] *Fichte*'s « Versuch einer Kritik aller Offenbarung » (Königsberg 1792) ist ein Musterbeispiel idealistischer Offenbarungslehre. Es wird eine « Theorie des Willens, als Vorbereitung einer Deduktion der Religion überhaupt » vorausgeschickt, dann erfolgt die « Deduktion der Religion überhaupt » und schließlich die « Deduktion des Begriffes der Offenbarung von Prinzipien der reinen Vernunft ». Zu den « Kriterien der Göttlichkeit einer Offenbarung » gehört dann nicht nur, daß ein « moralisches Bedürfnis » darnach vorhanden sei, sondern vor allem, daß sie « lauter solche moralische Maximen » enthalte, welche sich aus den « Prinzipien der praktischen Vernunft » ableiten lassen !

Mensch durch « ausgezeichnete Begabung » mit religiösem Gefühl den Kreis seiner Mitmenschen religiös befruchten und ihnen so zur « Offenbarung » werden kann, so wird Christus infolge der absoluten Kräftigkeit seines frommen Bewußtseins als die « Offenbarung schlechthin » erwiesen. Der Glaube an ihn und der Anteil an seiner Gemeinschaft versetzt allmählich das ganze menschliche Geschlecht in den idealen « Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregung ».[1] So hat Schleiermacher die Selbständigkeit und das Ansehen der Religion und der protestantischen Theologie vor den « Gebildeten unter ihren Verächtern » verteidigt ; es gehört nun — freilich nicht für lange Zeit ! — zum guten Ton, « auf eine geistreiche Weise fromm zu sein ».

Es ist der allen Abschnitten evangelischer Theologiegeschichte gemeinsamen Tragik eigen, daß, während schon der Vernichtungskampf gegen die eben von Hegel und Schleiermacher im « Geiste der neuen Zeit » restaurierte Theologie begann[2], die Theologen noch frohgemut und siegesbewußt in den Bahnen ihrer Meister weiterwandelten. Vor allem war es zunächst Hegel, der unter den Theologen willige Schüler fand, die nun in ihrer Dogmatik seiner Anweisung gemäß die vollendete Identität von Christentum und reiner Wissenschaft bewiesen. So zeigte Ph. Marheinecke in seinen « Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft », daß der « Glaube » nichts anderes sei, als das « beste und vollkommenste Wissen », und daß darum alle Glaubenserkenntnis zugleich höchste Wissenschaftserkenntnis sei. Das Christentum sei wirkliche Offenbarungsreligion, denn es hat « alle Geheimnisse offenbar gemacht und enthält daher selbst keine mehr. Keines seiner Dogmen ist ein Mysterium ; denn sein Offenbarsein ist eben dies, daß gewußt werden kann, was es ist ».[3] In ähnlicher Weise suchte auch K. Rosenkranz die völlige Identität von Glauben und reinem Denken, Theologie und reiner Wissenschaft darzutun und konnte es nicht genug beklagen, daß immer wieder von einer « Dependenz der Philosophie von der Theologie oder der Theologie

[1] *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Bibliothek theologischer Klassiker, I. Bd., Gotha 1889).

[2] Ein Jahr nach dem Tode Schleiermachers erschien bereits das « Leben Jesu » von D. F. Strauß !

[3] *Ph. Marheinecke*, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, Berlin 1827, S. 40-44.

von der Philosophie » geredet werde, wo ja doch letztlich beide identisch seien, sodaß selbst die Namen : Philosophie und Theologie ganz « gleichgültig » werden sollten.[1] Schleiermacher aber fand seinerseits in K. von Hase einen Dogmatiker, der « den Rationalismus mit dem Schwunge der Phantasie und der Wärme des Herzens zu verbinden » wußte[2], und durch R. Rothe schenkte er dem Kulturprotestantismus des letzten Jahrhunderts seine hervorragendste theologische Begründung.[3] Aber wenn schon Rothe sich gegen den Vorwurf « knechtlicher Abhängigkeit von dem edlen Kirchenvater » Schleiermacher verteidigen mußte[4], so ist es um so weniger verwunderlich, daß A. E. Biedermann, der in seiner « christlichen Dogmatik » die letzte und großzügigste Synthese von Christentum und Hegel'schem Idealismus vorlegte, sich selber als « Nachzügler einer in der Metropole und andern offiziellen Wohnsitzen deutscher Wissenschaft schon längst gerichteten und antiquierten philosophischen Verirrung » empfand ![5] So rasch konnte im 19. Jahrhundert der Bund der Theologie mit dem « Geist einer neuen Zeit » zum Anachronismus werden !

Innerhalb und außerhalb der deutschen evangelischen Theologie hatte sich inzwischen viel Beunruhigendes zugetragen. Der selige Friedensbund zwischen deutscher protestantischer Theologie und moderner Philosophie wurde, kaum daß Schleiermacher das Zeitliche gesegnet hatte, durch zwei revolutionäre Geister arg getrübt. Das zweibändige « Leben Jesu, kritisch bearbeitet von Dr. David Friedrich Strauß », sagte Schleiermachers schöner Synthese einen erbarmungslosen Kampf an. *Strauß* zeigte, daß mit Schleiermachers Christus, als dem « unüberbietbaren Urbild schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregung » weder der Wissenschaft Genüge getan, noch der Glaube unverkürzt gelassen werde. Konnte man über Schleiermachers Synthese noch etwas Schlimmeres sagen als dies ?[6]

[1] *K. Rosenkranz*, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, S. XIV.

[2] RGG. II. 1642. — Vgl. *K. Hase*, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, Stuttgart 1826, und Gnosis, 3 Bde., Leipzig 1827-29.

[3] *R. Rothe*, Theologische Ethik, 3 Bde., Wittenberg 1845-48.

[4] A. a. O. Bd. III S. 5.

[5] *A. E. Biedermann*, Christliche Dogmatik, Zürich 1869, S. VIII.

[6] Für *Strauß*'ens Schleiermacherkritik vgl. sein : Leben Jesu, 2 Bde., Tübingen 1837², bes. Bd. II, § 147 ; sowie die ausdrücklich gegen Schleiermacher gerichtete Schrift : Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte, Berlin 1865 ; ferner : Der alte und der neue Glaube, ein Bekenntnis von D. F. Strauß, Bonn 1873⁴, bes. § 17 ff. des Kapitels : « Sind wir noch Christen ».

War aber schon Strauß der Meinung gewesen, durch konsequente Verfolgung Hegel'scher Grundsätze zu seinem Materialismus als der einzig möglichen Weltanschauung gelangt zu sein, so wurde nun die Hegel'sche Form der christlichen Synthese auch noch durch *Feuerbachs* Sensualismus in Frage gestellt. Feuerbachs psychologische Studien mündeten in der Erkenntnis, daß ein Mensch der Gegenwart nicht nur kein Christ mehr sein, sondern überhaupt keine Religion mehr haben könne. Religion ist Illusion ; warum soll auch der Mensch seine besten Kräfte für ein so « bedürfnisloses Wesen vergeuden » ? [1] Nicht mit Unrecht meint Werner Elert, daß man über diese Theorien Feuerbachs nicht so erstaunt hätte sein müssen ; hatte ja doch dieser illusionäre Charakter das idealistische Christentum von seiner Wiege an begleitet. Feuerbachs Theorie hatte in Kants Meinung, « daß die Glaubensgegenstände keinen andern zureichenden Grund hätten als die Postulate der praktischen Vernunft, einen unmittelbaren Vorläufer ». [2] Als aber endlich *Schopenhauer* [3] an Stelle der durch Strauß und Feuerbach zertrümmerten christlichen Synthese in aller Offenheit buddhistisch und brahmanistisch verbrämten Atheismus als Konkurrenten des Christentums in die abendländische Geisteswelt einführte, hätte es klar sein sollen, daß kein idealistisches Bündnis mehr der protestantischen Theologie ihre Existenzmöglichkeit im modernen Geistesleben garantieren konnte.

So rasch aber ließ sich die deutsche protestantische Theologie nicht entmutigen ! Schon wandte sich ja die deutsche Philosophie von den Verstiegenheiten des absoluten Idealismus neuerdings einem Kantischen Neokritizismus zu. Was war da begreiflicher, als daß man auch in Theologenkreisen wieder ernstlicher und dankbarer als zuvor an Kant als den Erneuerer und Vollender der Reformation sich erinnerte und so auf den Gedanken kam, das Glück noch einmal mit einer neuen, unmittelbaren Anknüpfung an Kant zu versuchen ? So wurde *Albrecht Ritschl* zum Begründer des « theologischen » Neukantianismus, und « was von jungen Geistern vorwärts wollte, schwur

[1] *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums (Bd. VII der sämtlichen Werke), Leipzig 1849, S. 363.

[2] *W. Elert*, Der Kampf um das Christentum, München 1921, S. 174.

[3] Für *Schopenhauer*'s Hegelkritik vgl. Parerga und Paralipomena, in Schopenhauers sämtl. Werke (Reclam-Ausgabe, Leipzig), Bd. IV S. 161 f. und 171 f. ; ferner seine kleinen Schriften : Fragmente zur Geschichte der Philosophie (Bd. IV, S. 45 ff.) und : Über die Universitätsphilosophie (Bd. IV, S. 163 ff.).

zur neuen Fahne »![1] Ritschl verstand es, in seiner Theologie den « Kirchenvater » Schleiermacher mit Kant geschickt zu kombinieren und gleichzeitig das historische Moment, die Bezogenheit auf den geschichtlichen Christus stark in den Vordergrund zu rücken. Die Kantische « sittliche Aktivität » ist nun statt des « frommen Gefühls » das konstitutive Element des Christlichen, und Christus wird dem Theologen zur « Offenbarung » nicht so sehr als das Urbild christlich-frommer Gemütszustände, sondern vielmehr als das unüberbietbare Vorbild ethischer Berufstreue und der Hingebung an den « universalen sittlichen Weltzweck ».[2] Ritschl's Schule beherrscht nun in einigen markanten Vertretern, worunter Karl Barths Lehrer, Wilhelm Herrmann, wohl der größte sein dürfte, für einige Zeit das theologische Feld. Sie bereitet aber zugleich den Weg für die letzte Entwicklung der protestantischen Theologie, zu der theologischen Richtung, die der dialektischen Theologie unmittelbar vorausgeht und sie als Voraussetzung und Hintergrund erst verständlich macht, zum eigentlichen theologischen Historismus.

Für einen echten Ritschlianer war es noch absolut unzweifelhaft, daß « die von uns selbst erlebte Gewalt des geistigen Bildes Jesu » jeden Zweifel an der Absolutheit der christlichen Religion von selbst ausschließe. Gerade für Wilhelm Herrmann war es so selbstverständlich, daß einem bei der Betrachtung der geschichtlichen Person Jesu die ungeahnte Wirklichkeit Gottes in dieser seiner geschichtlichen Selbstbezeugung aufleuchten müsse, und daß in diesem « Erleben » am Bilde Jesu die Offenbarung in ihrer Selbständigkeit und Absolutheit gesichert sei, daß er in Verachtung aller « apologetischen Künste » das historische Detail des Lebens Jesu und die Bibel selbst getrost der historischen Kritik überlassen wollte.[3] Aber mit der fortschreitenden *Historisierung der Theologie* ging jene Selbstsicherheit der Theologen alsbald verloren. « Ein gewisser Stimmungswechsel bei den Vertretern der Theologie » bahnte sich um die Jahrhundertwende an! Mit dieser rührenden Wendung führt Kattenbusch in seiner Theologiegeschichte die neue theologische Richtung ein.[4] Dieser allmähliche « Stimmungswechsel » der Theologen wird einem verständlich, wenn man sich ver-

[1] *M. Rade,* in RGG. IV, 2047.

[2] *A. Ritschl,* Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., Bonn 1870-74; vgl. Bd. III S. VIII, 340 ff., 350 ff.

[3] *W. Herrmann,* Offenbarung und Wunder, Giessen 1908, S. 13 und 21 ff.

[4] *F. Kattenbusch,* Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, 5. Aufl., Giessen 1926, S. 91.

gegenwärtigt, welche ungeahnte Entfaltung die Geschichtswissenschaft in Deutschland seit Leopold von Ranke erfuhr, und welch ein gewaltiges Ringen um eine historische Gesamtweltanschauung mit den Namen Lamprecht, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Rudolf Eucken und Oswald Spengler bezeichnet ist. Für die Theologen wurde die Versuchung, ein ganz enges Bündnis von Theologie und Historie zu wagen, um so verlockender, je mehr die Geschichtswissenschaft in ihrem Hunger nach immer neuen Objekten längst selber auf das religiöse Gebiet übergegriffen und in den Forschungen der sogenannten « religionsgeschichtlichen Schule » bereits eine reiche Fülle der verschiedensten fremden Religionsformen dem Verständnis des abendländischen Menschen nahegebracht hatte. Und siehe da : « Die Entdeckung der Menge von Fäden, die zwischen dem Neuen Testamente, bezw. dem Urchristentum und der Umwelt hin- und hergehen, daneben der eigenartigen Schöne, des Ideenreichtums, ja auch der heiligen Kraft, der innerlichen Feinheit und Wahrhaftigkeit vieler der andern Religionen ... hat dem Christentum für viele, daß ich es so sage, den Nimbus genommen, der es umwebte .... Was Ritschl und den Ritschlianern, überhaupt allen ältern Schulen noch gewissermaßen selbstverständlich war, daß das Christentum alle andern Religionen überbiete, auf einsamer Höhe stehe, die ‚Entwicklung' in der Religionsgeschichte abschließe, das kam ins Wanken. Die Frage wurde unausweichlich, ob die Christen die ‚Kirche', die von ihnen vertretene Religion nicht überschätzten. Eine bis dahin so nicht gekannte Unsicherheit des ‚christlichen' Gefühls ist aufgekommen. » So schildert Kattenbusch trefflich die Beweggründe des neuen theologischen « Stimmungswechsels ». [1] Das Problem, das hier für die systematische Theologie brennend wurde, war in neuer Form die alte Frage nach der Absolutheit des Christentums. Auf diese Frage hat die Theologie des Historismus mit der völligen Relativierung des Christentums geantwortet. Zum Verständnis der dialektischen Theologie als Reaktionsbewegung gegen die historische *Relativierung des Christentums* ist eine nähere Betrachtung des Historismus und seiner Probleme notwendig. Es rechtfertigt sich, zu diesem Zwecke sich die theologische Arbeit jenes Mannes zu vergegenwärtigen, der in der Theologie des beginnenden 20. Jahrhunderts als bedeutendster Vertreter des theologischen Historismus den größten Einfluß ausübte : Ernst Tröltsch.

[1] A. a. O., S. 91.

Tröltsch empfand als Theologe wie kein anderer die Schwierigkeiten, die für das Christentum durch die religionshistorische und religionsphilosophische Betrachtung, welche für das Christentum keine andere Entstehungsweise als bei den andern « großen Religionen » anerkennt und darum auch die christliche Urgeschichte nicht aus der Analogie anderer Geschichte herausnehmen will, entstanden. Er fühlte selber aufs lebendigste die wachsende « allgemeine historisch-relativistische Stimmung der Gegenwart, die bei der Dauer und Breite der Menschheitsgeschichte in den ungeheuren Zeiträumen nicht wagen kann, in *einer* historischen Erscheinung den absoluten Mittelpunkt aller dieser unabsehbaren Geschichte zu erkennen.[1] Wie man in dieser « Stimmung » stehend und diese Betrachtung teilend, Christ bleiben, und was in diesem Falle « Christ-sein » noch bedeuten könne, das war die Frage, um die sich das ganze Lebenswerk Tröltschs drehte.[2] Das erschütternde Bild der Mannigfaltigkeit und der innern Bewegtheit aller historischen Gebilde, dem Tröltsch in der vergleichenden Religionsgeschichte begegnete, bestärkte ihn immer tiefer in der Überzeugung vom historisch-individuellen und darum relativen Charakter aller großen Religionsformen und darum auch des Christentums. « Historisch und relativ ist identisch », und darum ist auch nichts gegen die Behauptung einzuwenden, daß auch das Christentum eine « relative Erscheinung » sei ; dies könnte nur bestreiten, « wer um das Christentum eine die Historie abwehrende Schutzmauer » ziehen wollte ; für den aber, der historisch denkt, ist das Christentum in allen Momenten seiner Geschichte « eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung wie die andern großen Religionen auch ».[3] — Den doppelten Weg, auf dem man bisher die Absolutheit des Christentums zu beweisen versucht hatte, indem man entweder auf seine durch Wunder bezeugte « übernatüriche Geoffenbartheit » hinwies (Orthodoxie) oder indem man das Christentum als die « absolute Vollendung des Begriffes der Religion » überhaupt erweisen wollte (idealistische Religionsbegründung), erklärte Tröltsch für unmöglich, weil er nicht beweise, was er beweisen sollte. Der orthodoxe Wunderbeweis gilt für Tröltsch nicht, weil man als

[1] *E. Tröltsch*, Glaubenslehre, herausgegeben von Martha Tröltsch, München 1925, S. 83.

[2] *Tröltsch*, Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924, S. 63 f.

[3] *Tröltsch*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen 1912, S. 51 f.

Historiker gleich wieder hilflos vor der « Konkurrenz der außerchristlichen Wunder, vor der historischen Kritik und vor den Mühen der philosophischen Theorie des Wunders » stehe.[1] Ebenso unmöglich sei aber auch die idealistische Beweisführung, weil die wirkliche Religionsgeschichte von dieser « Gleichartigkeit aller Religion, von diesem naturgemäßen Aufstreben zum Christentum » nichts wisse, wobei erst noch zu bedenken sei, daß die Idee des Christentums doch selber eine « Abstraktion » sei, welcher in Wirklichkeit ja nur ein in viele Konfessionen zerspaltenes Christentum entspreche.[2] — Von dieser Haltung aus konnte zwar das Christentum noch angesprochen werden als die « stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität », als die « höchste und folgerichtigst entfaltete religiöse Lebenswelt, die wir kennen », aber man mußte doch gleich hinzufügen, es sei « mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei ».[3] In späteren Jahren glaubte Tröltsch selbst diese « Höchstgeltung » des Christentums nicht mehr anerkennen zu können. Immer wichtiger wird ihm die Erkenntnis, daß jede Religion von den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen des Volkes abhängig sei, und daß darum auch das Christentum mit den antiken und modernen Elementen des « Europäertums » unlösbar verbunden sei, sodaß es mit diesem stehe und falle. Aus Hegels absoluter Religion ist das Christentum nun zu der Religionsform geworden, die für den europäischen Kulturmenschen nun einmal am besten paßt: « Wir können die Religion nicht entbehren, aber die einzige, die wir vertragen können, ist das Christentum, weil es mit uns gewachsen und ein Teil unserer selbst ist ».[4] Nur noch in einem beschränkten und uneigentlichen Sinne bleibt das Christentum wenigstens für den abendländischen Menschen « absolut », denn sofern es tatsächlich die Art ist, wie wir « in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen », ist es « für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem was wir haben die göttliche Stimme vernehmen ».[5] Es klingt wie aus unserer nächsten Nähe gesprochen,

[1] Der Historismus und seine Überwindung, S. 66 ff.; Die Absolutheit des Christentums, S. 19 ff.

[2] Der Historismus und seine Überwindung, S. 68 f.

[3] Die Absolutheit des Christentums, S. 86, 90, 92.

[4] Der Historismus und seine Überwindung, S. 77.

[5] Ebda., S. 78.

wenn Tröltsch die großen Religionen als die « Festwerdungen der großen Rassengeister » bezeichnet, ähnlich wie die Rassen selbst nur « Festwerdungen der biologisch-anthropologischen Formen » seien, und daraus den Schluß zieht, daß selbst der christliche Theologe nichts anderes wünschen könne, als daß die Religionen der verschiedenen Rassen « als die ihren Kulturkreisen entsprechenden Gestaltungen des religiösen Bewußtseins » in gleicher « Absolutheit » nebeneinander stehen und in friedlichem Wetteifer um « innere Reinigung und Klarheit » sich bemühen mögen, um sich so wenigstens im Suchen nach dem « Höchsten und Tiefsten » zu begegnen. [1]

In die Christologie übertragen bedeutet dieses, daß so wenig das Christentum absolut über den andern Religionen steht, auch Jesus nicht absolut über die andern Religionsstifter hinausragt ; er ist ein « großer Beter », ein « religiöses Genie » wie Buddha und Mohamed und viele andere auch. Es ist deswegen auch nicht einzusehen, warum wir Christus zu unserer Erlösung brauchen, denn « eine wirkliche innere Notwendigkeit der geschichtlichen Person Christi für das Heil » könnte nur von der « altkirchlich rechtgläubigen Erlösungs-, Autoritäts- und Kirchenidee » aus behauptet werden. Christus ist dem Historismus nur noch wichtig als Symbol unserer westeuropäischen Religiosität. « Entscheidend für die Würdigung der Bedeutung Jesu ist daher nicht die außerchristliche Erlösungsunfähigkeit, sondern das Bedürfnis der religiösen Gemeinschaft nach einem Halt, Zentrum und Symbol ihres religiösen Lebens. Das Große ist, daß dann nicht ein starres Dogma und nicht ein ebenso starres Moralgesetz das Zentrum und Symbol bildet, sondern das Bild einer lebendigen, vielseitigen und zugleich erhebenden und stärkenden Persönlichkeit ». [2] Christus darf darum wohl « das lebendige Symbol » oder eine « grundlegende Offenbarungspersönlichkeit » genannt werden, aber Bezeichnungen wie « Erlöser », « Heiland » usw. erregen bei Tröltsch « Bedenken », auf keinen Fall aber soll man Jesus zum Mittelpunkt der ganzen Weltgeschichte machen wollen. Das könnte nur von Theologen geschehen, die gänzlich vergessen, welche Skepsis überhaupt auf den modernen Menschen einströmt, wenn er die Unermeßlichkeit der Zeit bedenkt. « Unser Planet besteht nach der Meinung einiger Gelehrter dreimal hunderttausend

[1] Der Historismus und seine Überwindung, S. 80-83.

[2] *Tröltsch*, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben Tübingen 1911, S. 19 und 42 f.

Jahre! Vor solche rasende Zeiträume gestellt, wird es unendlich schwer, die Menschheit an dieses eine historische Moment, das wir Jesus nennen, zu binden und in alle Ewigkeit in ihm zusammengefaßt zu denken ».[1] Gewiß war Jesus für Tröltsch ein religiöses Genie, eine Persönlichkeit, von der der abendländische Mensch immer wieder kräftigste, religiöse Impulse gewinnen kann, aber darüber hinaus reicht seine Bedeutung nicht. Was seine Größe ausmacht, und was, wenn einmal « die Wolken der Forschung sich verziehen », das Endergebnis bleiben wird, das ist « die wunderbare Naivität, in der er das Höchste und Tiefste auf das einfachste sagt ».[2]

Für uns bleibt nun abschließend noch wichtig, wie Tröltsch von diesen Erkenntnissen aus die herkömmlichen Begriffe von Offenbarung und Glaube korrigiert. Unter Offenbarung kann er unmöglich eine « Mitteilung unveränderlicher übernatürlicher Wahrheiten » verstehen, sondern es handelt sich vielmehr um « eine aus dem Geheimnis des Zusammenhanges des göttlichen und menschlichen Geistes hervorgehende innere Erregung, die ein Ganzes innern Lebens, ein Ganzes religiös-ethischer Stellungnahme und Wertung bedeutet ».[3] Für das Christentum geschah solche Offenbarung grundlegend in den « biblischen Persönlichkeiten », d. h. in den Propheten, Jesus und den Aposteln, aber neben dieser « grundlegenden und Zentraloffenbarung » kommt der Offenbarungscharakter auch der « kirchengeschichtlichen Tradition », der « modernen religiösen Gefühlswelt » und dem « gegenwärtigen religiösen Erlebnis » zu. An die Stelle des « mechanischen » tritt für Tröltsch der « dynamische » Offenbarungsbegriff, für den man sich nach seiner Meinung auf Luther selber sehr stark berufen kann, und wonach alle Offenbarung ihre Stufen und ihre Geschichte bis zur Gegenwart hat und niemals zu Ende ist.[4] Wenn aber Offenbarung nichts anderes ist als die jeweilige originale und spontane Ausprägung einer bestimmten religiösen Gefühls- und Vorstellungswelt, dann ist es klar, daß die « religiöse Erregung », die etwa ein Brahmane empfindet, ebensogut Offenbarung sein kann, wie die « christlich-frommen Gemütszustände » Schleiermachers und daß darum solche « Offenbarung » nicht allein dem Christentum eigen ist, sondern auch in allen andern

[1] Glaubenslehre, S. 116 f. und 89 f.

[2] Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 147 f. Vgl. auch: Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben.

[3] Glaubenslehre, S. 41.

[4] Glaubenslehre, S. 41.

großen Religionen stattgefunden hat. « Überall da, wo die Totalität eines ethisch-religiösen Lebensganzen mit dem Empfinden des Geschöpftseins aus Gott auftritt, da ist Offenbarung ». [1] Zwischen der christlichen und den außerchristlichen Offenbarungen bleibt dann kein absoluter, sondern nur noch ein relativer, ein zeitgeschichtlich bedingter, materieller Unterschied bestehen. Wollte man nach Tröltsch eine Wertvergleichung anstellen, so könnte man niemals die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme selbst vergleichen, zu welchen die Religionen als ihr unablösbares Ingrediens gehören. Ein wirklich entscheidendes Urteil könnte da nur Gott selber fällen, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat. [2]

Tröltsch fand diese Konsequenzen « in keiner Weise erschütternd ». Das Christentum bleibt ja eine große Offenbarung Gottes, « auch wenn die andern Religionen mit aller über Erde, Leid und Schuld erhebenden Kraft, die sie besitzen, gleichfalls Offenbarungen Gottes sind, und auch wenn die abstrakte Möglichkeit weiterer Offenbarungen durch keine Theorie beseitigt werden kann ». [3] Tatsächlich genügte dieser « Trost » Tröltschs, den Kattenbusch den « vollsten Erben Schleiermachers » nennt [4], einer großen Theologengemeinde. Allzu verwunderlich war das nun freilich nicht, denn Tröltsch bedeutet innerhalb der Entwicklung der protestantischen Theologie nur den deutlichen Schlußpunkt, zu dem hin der längst gewohnte Weg dieser Theologie bei konsequentester Durchführung gelangen mußte. Er weiß sich mit vollem Recht im Grunde eins mit dem protestantischen « Kirchenvater » des 19. Jahrhunderts, dessen theologischer Ausgangspunkt ja auch schon die « Tatsache des Religionhabens der Menschen überhaupt » gewesen ist, und dessen Glaubenslehre er seinen Hörern als die heute noch « innerlichste und tiefste Dogmatik » angelegentlich empfiehlt. [5] Andere Theologen freilich erkannten, daß in der Theologie des konsequenten Historismus das eigentliche Ende der protestantischen

[1] Glaubenslehre, S. 50.

[2] Der Historismus und seine Überwindung, S. 78 f.

[3] Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, S. 103. An anderer Stelle liest man die beschwichtigenden Worte : « Ich hoffe, Sie fühlen, daß das kein Geist der Skepsis und der Unsicherheit ist. Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben ». Der Historimus und seine Überwindung, S. 83.

[4] *F. Kattenbusch*, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, S. 99.

[5] Glaubenslehre, S. 8 und 56.

Theologie gekommen sei, weil sie die völlige und restlose Säkularisierung, Verweltlichung und damit Preisgabe des Christentums selber ist. So urteilt Emil Brunner: « Mit diesem ehrlich und konsequent durchgeführten Historismus hat denn auch die Entwicklung der protestantischen Theologie ein Ende erreicht. Ein spezifisch-christliches Offenbarungsbewußtsein kann hier nicht mehr festgehalten werden ». [1] Ähnlich äußert sich Werner Elert: « Die durch die geschichtsphilosophische und konsequent religionspsychologische Relativierung des Christentums erreichte Synthese mit der allgemeinen Wissenschaft bedeutet das Ende der christlichen Theologie ». [2] Diese Krisis der protestantischen Theologie ist der Boden, auf dem die « dialektische Theologie » gewachsen ist.

Allein für die theologische Situation, in welche die dialektische Theologie eintrat, war nicht bloß diese mehr oder weniger konsequente Relativierung des Christentums bezeichnend. Für ihr Verständnis ist es nicht ohne Bedeutung, sich des starken Einflusses zu erinnern, den die fortschreitende Entchristlichung der Philosophie auf die Materialisierung der Weltanschauung und auf die Säkularisierung der gesamten Lebensgestaltung ausübte. Die Triumphe der empirischen Naturwissenschaften und der ungeahnte Siegeszug der Technik haben den abendländischen Menschen förmlich überfallen und überrannt [3], und haben dabei zugleich die Hoffnung auf eine rein naturalistische Weltanschauungsbildung gefördert. Und während jetzt neue Gesellschaftslehren unter den großen Massen die Materialisierung der praktischen Lebensgestaltung begünstigten, fand die Abwendung vom Christentum in Fr. Nietzsche einen ungleich tiefern, einen gefährlichen und gewaltigen Propheten. Für diesen « Stimmungswechsel » waren auch die Theologen nicht ganz unempfindlich, und so ist es aus dieser Situation heraus zu verstehen, daß die protestantische Theologie dieser Zeit neben dem positiven Bestreben, ihre Vereinbarkeit, ja selbst ihre Einheit mit den jeweiligen kultur- und geschichtsphilosophischen Ideologien nachzuweisen, gleichsam als negative Kehrseite immer auch das redliche Bemühen begleitete, alle für die radikale Geschichtskritik oder die naturalistische Evolutionskultur anstößigen

[1] *E. Brunner*, Religionsphilosophie evangelischer Theologie, München 1931, S. 21.

[2] *W. Elert*, Der Kampf um das Christentum, München 1921, S. 411.

[3] Vgl. *G. Eichelberg*, Technik als abendländische Prägung in ihrem Sinn und Wahn, in den Schweizer Annalen, 1936, 3. Heft.

Lehren der früheren Theologie auszumerzen, um so die volle « wissenschaftliche Haltbarkeit » des Christentums nachzuweisen. [1] Am schnellsten war man bereit, die Engelsvorstellungen als « philosophisch unvollziehbar » zu opfern ; ebenso wurden die Teufel als fromme « Personifizierungen des Bösen » dargestellt und aufgegeben ; die « Jungfrauengeburt » fällt dahin, weil merkwürdigerweise ausgerechnet die diesbezüglichen Verse bei Matthäus und Lukas der nötigen historischen Glaubwürdigkeit entbehren ; das « Anstößige » der Auferstehungsgeschichte konnte durch die Visionshypothese umgangen werden, und von der Annahme einer leiblichen Auferstehung des Menschen dispensierte die glücklich entdeckte Verwandtschaft dieser Theorie mit eschatologischen jüdisch-hellenischen Mythen. Daß Drews und andere nun überhaupt die historische Existenz Christi bestritten und dafür von einer « Christusmythe » sprachen, fand zwar bei den Theologen keinen Anklang, war aber schon als bloße Möglichkeit symptomatisch. Es zeigte sich hier, wie weit Unerschrockene jenen Reduktionsprozeß auszudehnen für gut fanden und wie bedenklich deshalb jenes Unternehmen an sich war.

Freilich gab es unter den protestantischen Theologen auch welche, die abseits der großen Heerstraße evangelischer Theologie gegen die eingeschlagene Richtung Protest erhoben. Schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts erhob *Sören Kierkegaard*, der große einsame Däne, seine leidenschaftlichen Anklagen gegen den Bund der Theologie mit Hegel, wie auch gegen den Bund der Kirche mit der Welt überhaupt und wurde — überhört ! Seine Anklagen wirken heute, wo man sie zu lesen und zu verstehen beginnt, noch so gegenwärtig, als wären sie gestern geschrieben worden. Man könnte hier auch an alle die Männer erinnern, die Karl Barth selber gerne zu seinen « Ahnen » zählt, an Blumhardt den Ältern, Kutter, Zündel und Dostojewski. [2] Auch Männer wie Adolf Schlatter und Martin Kähler haben sich, freilich vergebens, bemüht, « durch die Front des theologischen Modernismus durchzubrechen ». [3] Es ist ferner zweifellos richtig, daß

[1] Vgl. zum Folgenden die ausführliche Darstellung dieses theologischen « Reduktionsprozesses » bei *W. Elert*, Der Kampf um das Christentum, S. 366 ff. sowie in dem Aufsatz desselben Verfassers in der Neuen kirchlichen Zeitschrift, 1919, S. 406 ff.

[2] Vgl. *K. Barth*, Christliche Dogmatik, S. VI ; Der Römerbrief, S. VII ; Die Theologie und die Kirche, S. I ff.

[3] *E. Brunner*, Natur und Gnade, Tübingen 1934, S. 4-5.

kaum jemand bezüglich der protestantisch-theologischen Lage « so wenig daneben, so genau zur Sache geredet »[1] hat, wie Strauß und Feuerbach es gerade in ihren Anathemen über die evangelische Theologie taten. Wie trefflich hat endlich Franz Overbeck, selber ein Theologe, das « weltklug gewordene Christentum » der modernen Theologie ironisiert, welche immer wieder aufs neue den Versuch mache, « der Welt das Christentum unter der ausdrücklich heiliggesprochenen Hülle der modernen Kultur aufzudrängen ». Die Theologen sind für ihn « im günstigsten Fall Unterhändler des Christentums mit dieser Welt », und indem sie immer wieder die Akkomodierung des Christentums an die Welt, und damit seine Verweltlichung, seine « Jesuitierung » anstreben, sind sie als Theologen auch immer nur die « ausgezeichneten Verräter ihrer Sache ». « Ein moderner Hut ! à la bonne heure, das mag ein der Mode unterworfener sein, aber modernes Christentum, damit muß es doch anders stehen ? . . . » Wohl keiner unter den neuern protestantischen Theologen hat schärfer die Lächerlichkeit und Unwürdigkeit jener « theologischen » Haltung erkannt, die in der grenzenlosen Wandelbarkeit die beste Gewähr für den Fortbestand des Christentums sehen wollte, und keiner hat energischer betont, daß « nur ein heroisches, jeder Zeit gegenüber sich auf sich selbst stellendes Christentum . . . dem Schicksal der Jesuitierung entgehen kann ».[2] Aber immer handelte es sich hier nur um mehr oder weniger kraftvolle Reaktionen theologischer Einzelgänger, von denen die Theologie des breiten Heerweges wenig Notiz nahm. Die evangelische Theologie mußte sich durch die schrankenlose Relativierung des Christentums, bei der sie im konsequenten Historismus endete, gewissermaßen selber ad absurdum führen, bis eine Gegenbewegung breitern Boden fassen konnte.

Solche *Kontrastbewegung* ist die dialektische Theologie. Sie ist das verzweifelte Ringen um die Befreiung der evangelischen Theologie aus den unvermeidlichen Konsequenzen, zu denen der Weg deutscher protestantischer Theologie seit mehr als hundert Jahren mit innerer Notwendigkeit hindrängte. Wir haben nach diesem Wege gefragt, um daraus die entscheidende Bedeutung dessen zu erkennen, was die dialektische Theologie sowohl an sich als auch für uns wichtig zu

[1] *K. Barth*, Die Theologie und die Kirche, S. 212.

[2] *F. Overbeck*, Christentum und Kultur, herausgegeben von C. A. Bernoulli, Basel 1919. Die hier angeführten kräftigen Äußerungen über die Theologie finden sich S. 125 f., 236, 245, 273.

machen scheint: die Bedeutung des neuen theologischen Ansatzes, der hier im Gegensatz zu einem ganzen theologischen Jahrhundert versucht wird. Die dialektische Theologie sieht ihren Ausgangspunkt nicht mehr in der « Tatsache des Religionhabens überhaupt », sei es in der Form « frommer Gemütserregung » oder in der Gestalt « reinen Denkens » oder « vorbildlicher ethischer Berufstreue », sondern sie sieht christlichen Glauben und christliche Kirche wieder in etwas begründet, was schlechterdings von außen und von oben kommt, im « Wort Gottes », in der Offenbarung. Der dialektische Theologe weiß sich unter die Offenbarung Gottes gestellt. In dieser formalsten Bestimmung des echten theologischen Ansatzes weiß sich der katholische mit dem dialektischen Theologen einig. Wie weit aber diese Gemeinschaft reicht, und ob es auf Grund dieser Gemeinschaft zu einer wirklichen Begegnung, zu einem wirklichen Gespräch zwischen katholischer und evangelischer Theologie kommen kann, das kann nur beantwortet werden, wenn man den Sinn der beiderseits erstrebten theologischen Haltung in nüchterner Wahrhaftigkeit überprüft. Aus diesem Grunde muß das Offenbarungsproblem im Mittelpunkt heutiger katholisch-protestantischer Auseinandersetzung stehen, wie denn auch von diesem entscheidenden theologischen Ansatz her alle andern Probleme der dialektischen Theologie (Christus, Hl. Schrift, Kirche, Dogma, Sakrament) ihre charakteristische Gestalt und Beantwortung finden. Zusammenfassend wird man sagen dürfen: Wie der ganzen fortschreitenden Auflösung der protestantischen Theologie im letzten Jahrhundert eine Auflösung des christlichen Offenbarungsgedankens zugrundelag, so wird sich an dieser nämlichen Stelle zeigen müssen, ob dieser neue Ansatz der dialektischen Theologie eine wirkliche oder nur eine Scheinlösung der Krisis evangelischer Theologie und protestantischen Christentums überhaupt bildet.

De Philosophia Morali Christiana.

« Postilla » quaedam ad calcem « glossae ordinariae » R. D. Caroli Journet.

Scribebat J. M. RAMÍREZ O. P. Friburgi.

Non erat praeter exspectationem quod nostra *Responsio responsionibus « completis et adaequatis » Domini Jacobi Maritain*[1] glossemata sat cito provocaret ex parte amicorum eius. Et quidem feliciter hanc provinciam sibi assumpsit « alter ego » Domini Maritain, R. D. Carolus Journet, vir doctus in disciplinis philosophicis et theologicis.[2]

Profecto, ex illis non sum qui controversiam multoque minus polemicam *per se* adamant — nam, ut profunde animadvertit S. Thomas, motus non est propter moveri — ; verumtamen, *per accidens*, ad modum « removentis prohibens » falsificationem, aut certe deformationem, eius quod veritas mihi esse videtur, non possum non « postillam » quandam apponere ad « glossas » R. D. Journet, spiritu polemico penitus resecato. Itaque virum optimum rogo, ut in mea « postilla » videat signum humanitatis, aestimationis, amicitiae, sub vexillo amoris veritatis, quam uterque sincero corde, diversis licet viis, persequimur.

Ergo, « postillatorum » more, liceat mihi distinguere in scripto R. D. Journet *procemium* et *glossam* proprie dictam, quae sex glossemata ex ordine numerata continet.

I

Prooemium.

Est splendidum exemplar prooemii quod, iuxta antiquos « postillatores », debet in primis *captare benevolentiam* lectoris vel auditoris. Adeo pulchrum, suave, immo et tenerrimum est, ut ad litteram, salvo iure proprietatis, exscribere non dubitemus.

« Un dialogue du P. Ramírez et de Jacques Maritain sur la philosophie morale chrétienne, même conduit avec vivacité, pouvait apporter beaucoup de lumière sur un difficile et important sujet. Nous nous réjouissions qu'il fût engagé. La réponse du P. Ramírez vient hélas nous détromper.

[1] Divus Thomas 14 (1936), pp. 87-122.

[2] Nova et Vetera, Revue catholique de la Suisse Romande 11 (1936), p. 106-107.

Pas de dialogue possible. On y manque de sang-froid. On y prête à l'adversaire des expressions blessantes comme « retardataire » et « fossile » dont on est seul responsable. On y use de procédés fort regrettables. Quittons donc ces régions qui n'offrent pour nous aucune espèce d'intérêt. Essayons de montrer par quelques exemples, pourquoi les répliques du P. Ramírez ne réussissent pas à nous convaincre, et comment plusieurs sont purement verbales » (p. 106 a).

Sincero animo fateor hoc prooemium mihi vehementer placere et, nisi iam pridem benevolentia magna erga R. D. Journet fuissem affectus, prooemium istud captasset certo meam benevolentiam ; eam tamen confortavit solidavitque, si non « originative », certe « completive » et « perfective ».

Itaque gratias in primis refero R. D. Journet pro dialogo amicabili, quem mecum his verbis exorditur ; — quod quidem, ni multum me fallit opinio, a posteriori, ex facto, demonstrat dialogum mecum non esse metaphysice impossibilem.

Pergratus insuper ei exsisto ob verba sequentia, quibus R. D. Journet « autobiographiam » quandam « très intéressante » delineare visus est.

Circa id tamen, quod ipse appellat « expressions blessantes » comme « retardataire » et « fossile », notare velim me textum originalem cum sua propria « expressione » dedisse, simul addens me versionem latinam ad *sensum*, non ad litteram, offerre, ut cuilibet « sanguine frigido » legenti patet.[1] Nulla ergo attributio « expressionum » huiusmodi habetur in meo textu. Fortasse, latina versio non est ad unguem usque castigata ; nam *sensus* « expressionis » D. Maritain : thomistae « partisans d'un certain *immobilisme* », posset verti per phrasim : thomistae « pedestres » ; e contra, thomistae « evolutivi » possent appellari thomistae « motorisati ».

At quidquid sit de « expressionibus » plus minusve « blessantes », fateor me eis non fuisse « blessé ». Nec puto me « vulneratum » iri ob expressiones adhuc « plus blessantes », si quis velit eas in medium producere. Sed « hélas ! », debemus « quitter » « ces régions » adeo « intéressantes » huius prooemii, ut statim videamus « par quelques exemples », « comment plusieurs » ex nostris replicationibus ad responsiones D. Maritain sunt « purement verbales » ; nam videre « pourquoi » nostrae replicationes « ne réussissent pas » ad eum convincendum, « n'offre pour nous aucune espèce d'intérêt », quia nec intendebamus nec intendimus convincere aut convertere asseclas D. Maritain. Absit !

II

Glossae.

In nostris replicationibus ad responsa D. Maritain semper citavimus Opera et loca quae impugnabamus aut quibus nitebamur. Haud scio an hoc sit « user de procédés fort regrettables » ; nam R. D. Journet ab hoc

[1] Responsio, p. 89 : « Sic enim verto *sensum, non vocem* gallicam, partisans d'un certain *immobilisme* ».

usu duxit abstinere, semper omittens indicationem praecisam loci impugnati aut crisi subiecti. Hunc tamen usum et in praesenti sequemur, ne sine causa a lectoribus « fidem humanam » extorquere videamur.

Prima glossa. Dixerat D. Maritain prudentiam consistere formaliter in dirigere, non in cognoscere ; scientiam vero moralem speculative-practicam consistere formaliter in cognoscere veluti fundamento τοῦ dirigere, non in ipso dirigere.

Cui responderam ipsum dirigere prudentiae, hoc est, praecipere seu imperare, non solum non excludere formaliter τὸ cognoscere, verum et formaliter ipsum includere ; cum imperium, iuxta politiores quosdam thomistas, sit formaliter iudicium quoddam practicum. [1] — Itaque prudentia simul est *formaliter* directiva et cognoscitiva, ita ut indifferenter dici possit quod dirigit cognoscendo vel quod cognoscit dirigendo ; quia revera eius cognitio est *formaliter* directiva eiusque directio est formaliter cognoscitiva.

Ad quae R. D. Journet hanc « glossam » apponit : « oui, la prudence consiste formellement dans le connaître qui est « per conformitatem ad appetitum rectum » et qu'on appelle *le diriger ;* elle ne consiste pas dans le connaître qui est « per conformitatem ad rem » et qui est *le connaître tout court* » (loc. cit., n. 1). Et in confirmationem adducit textum Caietani (In I-II q. 57 a. 5, n. 2), a D. Maritain iterato reproductum.

Attamen hae duae propositiones : veritas intellectus practici est [formaliter] per conformitatem ad appetitum rectum, et : veritas intellectus practici consistit formaliter in dirigere, non sunt aequivalentes, neque ideo convertibiles simpliciter, sed se habent ut genus ad speciem. Omnis quidem veritas intellectus practici — vel potius rationis practicae — sumitur formaliter per conformitatem ad appetitum rectum ; sed non omnis veritas rationis practicae consistit formaliter in dirigere, hoc est, ordinare imperando, quod est dirigere prudentiae. Nam etiam in consilio et in iudicio sunt veritates rationis practicae, quae formaliter sumuntur per conformitatem ad appetitum rectum, quin tamen sint formaliter nec identice ipsum dirigere seu imperare.

Hi enim tres actus rationis practicae : consilium, iudicium et imperium, sunt specie differentes, cum consiliari recte sit formalis actus τῆς εὐβουλίας ; iudicare recte, actus τῆς συνέσεως ; et imperare recte sit actus proprius prudentiae, — quae sunt tres virtutes rationis practicae specie differentes. [2]

Licet ergo dicere : recte dirigere est veritas rationis practicae, quae sumitur per conformitatem ad appetitum rectum ; at non licet dicere : veritas rationis practicae, quae sumitur per conformitatem ad appetitum rectum, est ipsum dirigere. Sicut dicere possumus : omnis homo est animal ; at nequimus dicere : omne animal est homo.

Haud scio an haec responsio quibusdam videatur « purement verbale ». Puto tamen quod, sicut non mere verbaliter, sed realiter et essentialiter [specifice] differunt ἡ εὐβουλία, ἡ σύνεσις et prudentia, — ita et specifice et realiter differunt veritas formalis τῆς εὐβουλίας (= consilii), veritas formalis τῆς συνέσεως (= iudicii) et veritas formalis prudentiae (= imperii).

[1] Responsio, p. 91.

[2] II-II q. 51 aa. 1-3.

Neque textus Caietani est ad rem, quia ad quaestionem de specie non respondetur per genus. Clara et explicita distinctio harum trium specierum veritatis practicae, quatenus etiam ipsum dirigere est formaliter cognoscitivum seu iudicium specie distinctum a iudicio consiliativo τῆς εὐβουλίας et a iudicio simpliciter dicto τῆς συνέσεως, non est quaerenda a Caietano, qui eam explicite non tetigit, sed a posterioribus thomistis, quos in citata Responsione retulimus.

Itaque tam D. Maritain quam R. D. Journet verum dicunt, sed *non totum*, sicut qui dicit hominem esse animal dicit verum, at non totum : homines autem « progressivi » solent *totam* veritatem quaerere, sicut milites « motorisati » solent *totam* provinciam percurrere et invisere.

Secunda glossa. Affirmaverat D. Maritain quod philosophia moralis christiana adaequate sumpta potest, immo et debet considerare (= s'occuper) virtutes infusas theologicas et morales, hoc est, « *scruter* ces mêmes problèmes, *entrer . . . dans le monde même de la spiritualité, de la grâce, de la sainteté* ». [1]

Negavi ipse talem possibilitatem, argumento quod videri potest in « Bulletin Thomiste ». [2]

Huic argumento aliter responderat D. Maritain et aliter respondet R. D. Journet : ille responderat reducendo argumentum meum ad « errorem lectionis », — cui ego, *iuxta subiectam materiam*, replicationem adieci, demonstrando per « authentica » documenta talem « errorem » potius quam in « legente » esse in « respondente » [3] ; — iste respondet distinguendo : « il est défendu à la philosophie morale adéquate de s'occuper des vertus infuses, c'est-à-dire d'en *instituer le traité*, oui ! ; il est défendu de s'occuper des vertus infuses, c'est-à-dire d'en *tenir compte*, de recevoir sur ce sujet les renseignements de la théologie, non ! » (loc. cit., n. 2).

Haec distinctio, efformata fere ex verbis D. Maritain, quae paulo antea retulit R. D. Journet [4], mihi persuaderi non potest, etiam optima voluntate disposito. *Primo* quidem ex parte qua verba [et sensum] D. Maritain reproducit. Nam verba illa erant ipsamet contra quae argumentabar in « Bulletin Thomiste ». — Respondere autem argumento adversarii, etiam in forma stricte scholastica, per eadem verba ab eo negata, veteres peripatetici appellabant « petitionem principii » ; quidam vero recentiores, a scrupulis cuiusdam aristotelismi satis simplicis purgati, vocarent potius responsionem « purement verbale ». Qua de causa D. Maritain, ut puto, ab hoc modo respondendi, quem in promptu habebat, abstinuit.

Deinde, quia non video bene aequipollentiam inter « tenir compte » conclusionum theologicarum et « recipere » conclusiones illas a theologia.

[1] De la Philosophie Chrétienne, p. 71.

[2] Bulletin Thomiste, avril 1935, p. 430.

[3] Responsio, p. 97-99.

[4] « Le savoir morale adéquatement pris n'a pas à instituer comme la théologie morale un traité des vertus infuses théologales et morales ; il n'institue pas ce traité, *il s'éclaire auprès de lui, il en reçoit les conclusions* », (Nova et Vetera, l. c., n. 2).

Recipere enim, ni multum fallor, significat eas cognoscere *positive assentiendo; tenir compte* potest esse cum sola cognitione sine assensu et sine dissensu positivo — nam cognoscere *dissentiendo positive*, esset eas *respuere*, non eas accipere —. Quantum ergo capio, « tenir compte », de se, solum importat *directionem negativam*, quam omnes admittimus *fidei* in philosophiam [1]; sed « *recevoir* . . . les renseignements de la théologie », importat formaliter *directionem positivam*, de qua praecise disputamus.

Tertio, quia quomodocumque sumantur « tenir compte » et « recevoir », vehementer dubito an sint idem quod « entrer » et « scruter » : haec enim duo important plus quam simplicem notitiam vel etiam adhaesionem, cum implicent *positivam investigationem*. Nisi dicatur quod philosophi christiani, etiam « adaequati » et « superelevati », sunt sicut illi scrutatores qui « defecerunt scrutantes scrutinio » (Psalm. 63, 7). — Sed hanc quaestionem philologico-philosophicam libenter relinquimus ventilandam Dominis Maritain et Journet.

In modum tamen explicationis adiungit quae sequuntur : « et si elle en tient compte, il est clair qu'elle ne reste pas impuissante et inefficace à connaître la fin surnaturelle » (loc. cit., n. 2).

Evidenter, « si elle en tient compte », sive id significet merum cognoscere absque assensu vel dissensu positivo, sive significet cognoscere cum positivo assensu per modum *receptionis*, — « il est clair qu'elle ne reste pas impuissante et inefficace à connaître la fin surnaturelle » ; nam clarissimum est quod, qui cognoscit aliquid de facto, non est impotens ad illud cognoscendum.

Sed praecise de hoc agitur : an philosophus christianus has veritates recipiat *ut philosophus* vel *ut christianus*. Eas necessario recipit ut christianus ; nisi enim eas positive reciperet, eis positive assentiendo, christianus seu fidelis non esset : — sed recipitne eas formaliter ut philosophus, ita ut ipsa philosophia reduplicative ut philosophia sit earum potentia receptiva, et quidem *positive* per modum *affirmationis ?* En problema. Et non licet transire a philosopho ut christiano, hoc est, ut fideli specificative, ad philosophum ut reduplicative philosophus est : sunt res toto genere differentes. Et nisi probetur quod philosophus christianus, ut reduplicative philosophus est, eas recipit, nihil conficitur argumentando vel respondendo « in forma » vel « extra formam ». Recipere has veritates assentiendo *positive* est quid *commune* omnibus christianis in catechesi et in praedicatione, non quid *proprium* et exclusivum christianis *ut philosophis :* secus, christiani non philosophi non possent eas recipere, quia carerent propria potentia receptiva.

Quod si dicatur haec esse « pure verbalia », haud video quomodo vitari possit quod tota fere scientia cum philosophica tum theologica reducatur ad quaestiones « mere verbales ». Sane, si leges *appellationis terminorum* non servantur in scientiis, in puram sophisticam seu in purum

[1] Dico : *fidei* in philosophiam, potius quam *theologiae* in philosophiam ; nam de directione *fidei* in philosophiam loquuntur exclusive documenta ecclesiastica et theologi communiter. Cfr. Responsio, p. 110.

putumque nominalismum incidimus ; quia tunc omnia de omnibus indifferenter dici possent. Valeret tunc legitime argumentari : aliquis catholicus non est sanctus ; ergo ecclesia catholica non est sancta : ecclesia catholica est indefectibilis in fide ; ergo omnes homines catholici sunt indefectibilis in fide : Romanus Pontifex est infallibilis ; ergo Achilles Ratti (= persona privata Romani Pontificis) est infallibilis : medicus cantat ; ergo Medicina est Musica ! Norunt omnes haec omnia esse fallacias aequivocationis ab appellatione formali ad materialem et vicissim.

Philosophus ut philosophus non credit positive neque discredit, sicut scientia ut scientia non credit neque discredit positive [1] : habitus scientificus non est creditivus, sicut neque habitus creditivus est scientificus. Sed pudet in rebus perquam evidentibus insistere.

Quae postremo ironice subiungit : « etait-il donc utile de nous renvoyer ici au Dictionnaire de l'Académie Française, septième et huitème éditions ? » — manifeste sunt extra rem. Si D. Maritain dedisset « profundam » et « realem » responsionem R. D. Journet, talis appellatio ad Vocabularium Academiae Gallicae et ad quancumque philosophiam esset inutilis prorsus, immo et inutile esset hanc inutilitatem sublineare, quia esset de subiecto non supponente ; sed, data responsione D. Maritain, cui unice ego replicationem afferebam [2], talis recursus nedum utilis, sed et omnino necessarius erat. Neque huic replicationi respondet R. D. Journet, sed argumento priori « Bulletin Thomiste », cui D. Maritain infeliciter responderat. Ut quid ergo semper divertere ad extranea ? *Con agua pasada no muele molino,* ait proverbium hispanicum.

Tertia glossa. Eam ad litteram exscribimus : « fidèle à Jean de Saint-Thomas qu'il traduit littéralement (« La Philosophie de la Nature », p. 84), J. Maritain note que l'opération abstractive, considérée dans ses façons typiques de s'éloigner de la matière fonde les trois ordres génériques d'abstraction : « ex parte termini a quo habet derelictionem materiae quae triplex est . . ., et sic constituitur triplex genus abstractionis ». Considerée selon les façons typiques dont elle constitue l'objet à un certain degré déterminé d'immatérialité (« terminus ad quem ») ou de cognoscibilité, elle fonde les diversités spécifiques entre les sciences, et ces diversités

[1] Quo in sensu S. Thomas, *ut theologus,* ait : « *simpliciter* concedimus *veram* hominis beatitudinem esse *post hanc vitam.* Non negamus tamen quin *aliqua beatitudinis participatio in hac vita* esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario ». Ac statim introducit Aristotelem loquentem *ut merum philosophum :* « et de hac felicitate *Philosophus* in libro Ethicorum determinat ; *aliam,* quae est *post hanc vitam, nec asserens nec negans* » (IV Sent., dist. 49, q. 1 a. 1, qla. 4, in fine corp.). Per beatitudinem autem *post hanc vitam,* intelligit S. Thomas beatitudinem supernaturalem, quam fides docet (I-II q. 5 a. 5), quae est beatitudo *vera,* hoc est, *perfecta* et omnibus numeris absoluta (quaest. cit., a. 3). Neque tamen eius poterat Philosophus « tenir compte », ullo modo, quia eam *simpliciter ignorabat,* quin tamen illam falsificaret : ignorare non est negare, neque ideo falsificare ; secus, falsificaremus quaecumque ignoramus vel nescimus.

[2] Responsio, p. 97-99.

peuvent se rencontrer au sein d'un même ordre générique d'abstraction. En quoi consiste en définitive ce « terminus ad quem » ? Il consiste dans le « modus definiendi » (loc. cit., n. 3).

Ni vehementer fallimur, quod in hac « glossa » continetur, reducitur ad sequentia. Operatio abstractiva (l'opération abstractive) potest considerari dupliciter : uno modo, ex parte termini *a quo*, hoc est, *materiae* quam relinquit vel a qua recedit, et sic fundat vel constituit triplex *genus* seu triplicem ordinem *genericum* abstractionis, quia recessus a materia potest esse triplex tantum, nempe a materia singulari, a materia sensibili et a materia intelligibili seu imaginabili, idest ab omni materia ; — alio modo, ex parte termini *ad quem*, hoc est, gradus *immaterialitatis vel cognoscibilitatis* obiecti scibilis, et sic fundat differentias *specificas*, ideoque diversas *species* scientiarum, quae quidem inveniri possunt intra idem *genus* seu eundem ordinem *genericum* abstractionis, — et iste terminus *ad quem* ultimatim (en définitive) consistit in *modo definiendi*.

Hoc est aequivalenter dicere quod *genus* scientiarum sumitur ex parte termini *a quo* abstractionis ; differentia vero *specifica* atque ideo *species* earum, sumitur ex parte termini *ad quem* eiusdem abstractionis, qui est *modus definiendi*. Neque aliud tribuebam D. Maritain in mea « Responsione », quando dicebam : « iuxta eum, scientiae non *specificantur proprie loquendo* (= non distinguuntur *specie*) ex diverso gradu abstractionis formalis, sed *ex diverso modo concipiendi et definiendi* ». [1]

Si haec est « authentica » doctrina D. Maritain et R. D. Journet, ei calculum adiicere non possum. *Primo* quidem, quia operatio abstractiva (opération abstractive) est abstractio *active* sumpta, quae non fundat neque constituit abstractionem formalem specificativam scientiarum, cum haec sit abstractio obiectiva fundamentaliter sumpta, quam appellant *abstrahibilitatem*. — Vel enim esset abstractio intellectus agentis, vel intellectus possibilis. Non intellectus *agentis*, quae primo et per se est respectu abstractionis *totalis*, ex qua non sumitur specificatio scientiarum, sed solum se habet ad eam ut conditio *sine qua non :* non intellectus *possibilis*, sive sit per modum simplicitatis seu definitionis sive per modum divisionis seu enuntiationis, quia haec est formaliter *specificata* ab abstractione formali obiectiva seu fundamentali, *non primo specificans*, — et in tantum specificat habitum scientiae in quantum est *primo specificata ab obiecto scibili*. Potius ergo abstractio formalis obiectiva seu fundamentalis fundat abstractionem activam formalem intellectus possibilis, quam e converso. — Quod, cum communi thomistarum doctrina, expresse tradit Joannes a S. Thoma. [2]

[1] Responsio, p. 104.

[2] « Notandum quod *non* sumimus hic abstractionem *pro actu* intellectus abstrahente, neque pro denominatione extrinseca ex illo consecuta ; sic enim esset circulus, quia diversa scientia abstrahens sumeretur ex diverso obiecto scibili seu abstrahibili, et diversum scibile ex diversa scientia abstrahente, — sed *sumitur abstractio pro abstrahibilitate obiectiva, quatenus obiectum fundat diversam immaterialitatem* » (Curs. philosoph., Logica, II P., q. 27 a. 1, ed. Vives, t. I, p. 728 a). « Sumitur ergo *species* scientiarum *ex diversa immaterialitate obiec-*

Secundo, quia distinctio termini *a quo* et termini *ad quem* abstractionis formalis non est propria abstractionis fundamentalis seu obiectivae, per ordinem ad quam sumitur specificatio scientiarum, — sed per se primo afficit solum abstractionem activam quae, utpote actio vel ad modum actionis (= motus) concepta, intelligitur habere terminum *a quo* et terminum *ad quem.*[1] Et hoc expresse adnotavit Báñez, quem citat et sequitur Joannes a S. Thoma : « abstractio significat *quendam motum rationis* a materia tanquam a termino *a quo* ad immateriale tanquam ad terminum *ad quem*, et maior vel minor separatio a termino *a quo* ponit maiorem vel minorem abstractionem ».[2] Haec ergo distinctio non est ad rem, de qua agimus.

Tertio quia, dato etiam quod ad rem veniret, genus actus — sicut et genus motus — et genus habitus non sumitur a termino *a quo*, sed unice a termino *ad quem*, sicut et species, licet alia et alia ratione. Terminus *a quo* motus non est genus motus, quia se habet ad motum ut relinquendus ideoque ut privatio vel ut contrarius terminus ; privatio autem non est genus, neque id unde genus sumitur, quia genus non relinquitur a specie, sed in ea positive includitur veluti pars potentialis eius.[3]

Quarto, quia in abstractione formali, per contrapositionem ad abstractionem totalem, manet in intellectu abstrahentis cognitio positiva formae vel actus quem abstrahit, et subiecti vel potentiae a qua abstrahit.[4] Nec sine cognitione utriusque positiva potest realis et vera cognitio scientifica et adaequata dari, cum unum non sit intelligibile sine alio.

tiva seu fundamentali » (ibid., ad 2 arg., p. 734 a). « Si radix intelligibilitatis est immaterialitas, et consequenter diversae intelligibilitatis diversa immaterialitas, — ita similiter *radix et principium diversae scibilitatis erit diversa* **immaterialitas seu abstractio** » (ibid., p. 729 a).

[1] De hac re videri potest *J. M. Ramirez*, in La Ciencia Tomista, t. 14 (1922), p. 341-348.

[2] De Generatione et Corruptione, proem., ed. Venetiis, 1596, p. 13. Verum tamen est quod Joannes a S. Thoma hanc distinctionem *extendit analogice* ad abstractionem obiectivam seu fundamentalem, cum ait : « ipsa abstractio est *quasi motus quidam*, in quo consideratur terminus *a quo* et terminus *ad quem*, **formaliter** quidem *in ipso actu abstractionis*, **fundamentaliter** vero et **obiective** *in ipso obiecto abstrahibili* » (Op. et loc. cit., p. 730 b). Constat autem hanc distinctionem *per posterius* tantum dici de obiecto abstrahibili, sicut veritas *per posterius* dicitur de *re*, hoc est, de veritate ontologica, formaliter vero seu per se primo de veritate logica seu cognitionis.

[3] Ideo S. Thomas, post Aristotelem, distinguit motus *genere* ex termino *ad quem* distinctum *genere ; specie* vero ex termino *ad quem* distinctum *specie* intra idem genus, ut videre est in V Physic., lect. 6 ; unquam autem somniavit distinguere motus *genere* ex termino *a quo*, et *specie* ex termino *ad quem*.

[4] Ad rem S. Thomas : « duplex fit abstractio per intellectum : Una quidem [totalis] secundum quod *universale abstrahitur a particulari*, ut animal ab homine ; alia vero [formalis], secundum quod *forma abstrahitur a materia*, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. — Inter has autem abstractiones haec est differentia, quod in abstractione [totali] quae fit secundum universale et particulare, *non remanet id a quo fit abstractio ;* remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed animal — in

Quinto, quia abstractio formalis obiectiva seu fundamentalis idem est ac immaterialitas positiva obiecti scibilis, quae idem est ac eius cognoscibilitas seu intelligibilitas, et haec idem est ac eius definibilitas. Cum ergo haec omnia idem formaliter sint, etiam secundum Joannem a S. Thoma [1], omnino impossibile et absurdum est ex abstractione sumere genus scientiarum et ex modo definiendi differentiam earum specificam ideoque species ; secus, idem formaliter esset genus et species scientiarum, et consequenter species intra idem genus non differrent inter se essentialiter et realiter, quod est contradictio in adiecto.

E contra, iuxta S. Thomam et rei veritatem, cum abstractio formalis obiectiva per modum simplicitatis seu purae distinctionis et modus definiendi seu definibilitas sint re et formaliter idem, tot modis dicitur una sicut alia. Sicut ergo dantur genera abstractionis, ita dantur modi generici definiendi, — ex quibus indifferenter sumitur genus et distinctio generica scientiarum : pariter, sicut dantur modi specifici definiendi intra eundem modum definiendi genericum, ita et dantur differentiae specificae abstractionis formalis intra idem genus formalis abstractionis, — et ex his indifferenter sumitur species et differentia specifica scientiarum. At *prorsus absurdum est in doctrina thomistica quod intra eandem speciem abstractionis formalis sint diversi modi specifici definiendi*. Dicere ergo quod philosophia naturae et scientiae naturales habent *eandem* abstractionem formalem et *diversum* modum definiendi, est aequivalenter affirmare idem secundum idem esse simul diversum, ut concludebam in mea Responsione. [2]

Quod si per eandem abstractionem intelligant eandem genere, non eandem specie, tunc utique dari possunt diversi specie modi definiendi, si abstractio illa genere una plures habeat sub se species abstractionis. Sed in casu praesenti manifeste recedunt a S. Thoma et a Joanne a S. Thoma, qui non admittunt plures species abstractionis formalis intra primum gradum seu primum genus abstractionis [3] : nec enim est necesse quod omne genus habeat sub se plures species, sicut non oportet quod omnis species sub se habeat plura individua. Et nisi probetur intra primum gradum seu genus abstractionis formalis dari de facto plures species abstractionis, inefficaciter et illogice concluditur diversus modus definiendi. Iterum iterum-

abstractione vero [formali] quae attenditur secundum formam et materiam, *utrumque manet in intellectu ;* abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris » (I q. 40 a. 3).

[1] « *Definitiones* et principia tunc erunt diversa quando diverso modo seu diversa *immaterialitate definiunt* seu explicant quidditatem, siquidem radix *intelligendi* rem aliquam est *immaterialitas*, et diversimode *intelligendi* diversa *immaterialitas ;* ergo etiam diversimode *intelligendi* quidditatem, quod est *definire*, et sic *diversus modus definendi seu intelligendi quidditatem est diversa immaterialitas* » (Op. et loc. cit., p. 729 a). Diversa autem immaterialitas est diversa *abstractio* a materia, ut patet ex terminis, et paulo supra referebamus ex ipso Joanne : « immaterialitas *seu* abstractio ».

[2] Responsio, p. 104.

[3] *Joannes a S. Thoma*, Curs. Phil., Phil. Naturalis, I P., q. 1 a. 2, ed. cit., t. II, p. 14-16.

que repeto : hoc est probandum et non supponendum, modum definiendi in Philosophia naturae et in scientiis naturalibus esse specie seu essentialiter distinctum, non mere accidentaliter aut etiam «pure verbaliter» differentem; et meo quidem iudicio, neuter hucusque hoc invicte demonstravit. [1]

Quarta glossa. Dicebat D. Maritain quod philosophus moralis christianus non theologus accipit a theologo veritates theologicas *per fidem humanam*, et sic eius philosophia moralis evadit « adaequata » et *vera* scientia : quod sine tali fide non obtinet.

Adversus hanc doctrinam argumentabamur in hunc modum : « cum fides humana non sit virtus intellectualis, quae infallibiliter secundum speciem suam feratur in veritatem, non potest communicare philosopho rationem scientiae quam non habet, nec formaliter nec eminenter. Propter quod S. Thomas negat cognitionem fundatam in fide humana, quae est locus infirmissimus et infra scientiam ipsam, esse veram scientiam ». [2]

Et ad calcem, in nota, ponebamus : « I Sent., prolog., a. 3, qla. 3 ; I q. 1 a. 8 ad 2 ; II-II q. 4 a. 5 ad 2 », addentes et hunc textum Joannis a S. Thoma : « Ad praesupponendum principia in scientia superiori evidenter nota, *non sufficit quaecumque fides* », sicut est fides humana (« Cursus theol. », in I P., disp. II a. 5, n. 11, ed. Solesm., I, 365 a).

Ad quae R. D. Journet hanc apponit « glossam » : il s'agit ... non sans doute d'une « foi quelconque », mais cependant d'une « foi humaine ». Pourtant le P. Ramírez cite Jean de Saint-Thomas, comme si ce dernier excluait ici la foi humaine. Or cela est inexacte » (loc. cit., n. 4).

Auctoritas Joannis a S. Thoma a nobis adducebatur secundo loco et ad hominem potius quam simpliciter, ut patet ex toto contextu. Licet ergo haec deficeret, non ideo argumentum amitteret valorem suum.

Feliciter tamen auctoritas Joannis non deficit in casu. Quid intelligat ille per « quancumque fidem » — de hoc enim est quaestio — non est determinandum *a priori*, dicendo : « cela est inexacte ! », sed ex proprio contextu et ex locis parallelis et ex notione fidei humanae quam ipse Joannes habebat, non quam habere potest quicumque « joannista » plus minusve fidelis.

Atqui revera per « fidem quancumque » Joannes intelligit « fidem humanam ». *Contextus immediatus* hoc invicte demonstrat. Verba enim citata sunt responsio ad hanc obiectionem : « si fides solum requiritur ut supponens principia, non ut praebens illa, — ergo *quaecumque fides* sufficit ad theologiam, *etiam fides humana*, quia *haec* sufficit ad supponendum dari illa principia ». [3] Evidenter est eademmet fides de qua agitur in obiectione et in responsione, secus esset responsio aequivoca et « pure verbalis ». Si ergo per « quancumque fidem » intelligit in obiectione « fidem humanam », eandemmet « humanam fidem » debet in responsione intelligere.

[1] De habitu inter Philosophiam naturae et Scientias naturales sapienter disserit *A. Fernandez-Alonso* O. P., in articulo «Scientiae et Philosophia secundum S. Albertum Magnum », apud Angelicum 13 (1936), p. 24-59.

[2] Responsio, p. 117.

[3] Cursus theol., in I P., disp. II a. 5, n. 3, ed. Solesm., t. I, p. 363 a.

Sed et *loci paralleli* hanc interpretationem irrefragabiliter confirmant. Nam ad obiectionem quod « ad theologiam sufficit *fides humana* », « *sicut in aliis scientiis subalternatis* cum *credunt* sua principia » [1], respondet : « *cum dicitur sufficere* ad scientiam subalternatam *credulitatem humanam, respondetur non sufficere in scientiis naturalibus credulitatem* (= fidem humanam, ut in obiectione) de *principiis subalternantis, nisi certo constet* (*saltem per experientiam*) talia principia *contineri* in scientia superiori quoad *an est ;* licet non sciat quis sine scientia subalternante resolvere et reducere in illa ». [2]

Sola ergo humana fides non sufficit ad hoc ut scientia subalternata mere naturalis, sicut est Optica vel Acustica vel Medicina, sit vera et realis scientia in eo qui simul non habet habitum scientiae subalternantis, sed *necessario requiritur supplementum quoddam superioris ordinis*, v. gr. *experientia* de existentia scientiae subalternantis et quod principia quae assumit sunt revera conclusiones praedictae scientiae subalternantis. [3]

Praeterea, Joannes cum ceteris thomistis docet in haeretico, qui fidem theologicam seu divinam amisit et quosdam articulos fidei credit per solam fidem humanam, non manere habitum theologiae sacrae, non solum quoad suam radicem supernaturalem, verum neque quoad suam entitatem naturalem veri habitus scientifici studio humano acquisiti ; et hoc ideo, quia sola fides humana non sufficit ad fundandam veram scientiam. Ita enim argumentatur : fides acquisita seu humana est « lumen incertum » ; « ex principiis autem incertis solum potest deduci habitus opinativus, utpote incertus ». Ergo theologia haeretici non est scientia, sed mera opinio. [4]

Posito autem quod « sola fides humana » sufficit ad fundandam veram scientiam, non video qua ratione negari possit theologiam haeretici esse veram scientiam, licet alterius rationis formalis ac theologia nostra ; neque qua serietate invehat Joannes in Vazquezium, qui putabat principia theologiae sufficienter teneri posse « fide humana ». [5]

Denique, *notio fidei humanae*, quam Joannes habet, hanc interpretationem exigit. Notat ergo Joannes quod fides proprie dicta nominat « assensum aut iudicium intellectus, quo quis credit quod non videt, innitendo auctoritati dicentis » [6] ; eamque immediate et adaequate dividit

[1] Cursus theol., in I P., disp. II a. 3, n. 11.

[2] l. c., n. 14. Et hoc modo interpretatur Joannem a S. Thoma *Marletta* O. P. (Comment. seu scholast. Controvers. ad I P. Divi Thomae, t. I, Controvers. V, n. 2, p. 78. Neapoli 1662 ; Controvers. VIII, n. 7, p. 123), qui certe non videtur habere pruriginem contradicendi D. Maritainio.

[3] Hoc autem posito *necessario* supplemento, iam fides humana exit limites propriae speciei. Simul ergo ac dantur litterae patentes *nativitatis* talis scientiae subalternatae, dantur et *mortis* eius.

[4] Cursus theol., l. c., disp. II a. 2, n. 5, ed. cit., p. 350 b. Et addit : « generaretur habitus theologiae *opinativus, vel erroneus*, qui *formaliter excludit theologiam veram* » (ibid., n. 8, p. 351 b).

[5] *Vázquez* S. J., Comment. ac Dispp. in I P. S. Thomae, q. 1 a. 1, prior dubit. circa textum, n. 9, p. 5-6. Compluti 1598 ; disp. IV, cap. 8, n. 23, p. 26 ; disp. V, cap. 3, n. 5, p. 28 : *Joannes a S. Thoma*, Cursus theol., l. c., a. 2, p. 349-352.

[6] Cursus theol. in II-II,, prolog., circa finem.

« in humanam et divinam, quia possumus credere quod non videmus innitendo *auctoritati humanae*, et haec dicitur *fides humana*, — aut innitendo *auctoritati divinae*, et haec dicitur *fides divina* ». [1]

Postmodum vero eas uberius explicat, scribens : « differentia autem inter utramque fidem est quod fides humana fallibilis est, utpote quia testimonium humanum fallibile est, quia homines et falli et fallere possunt ; fides autem divina est infallibilis, eo quod testimonio divino innititur, quod nec falli nec fallere potest ». [2]

Docet etiam cum S. Thoma fidem humanam non esse virtutem intellectualem : « manent exclusi a ratione virtutis intellectualis omnes illi habitus, quibus *potest subesse error aut falsitas*, eo quod *non procedunt certo et infallibiliter*, sicut v. gr. opinio, *fides humana*, suspicio et similia, quae non sunt virtutes, quia *non cum certitudine attingunt verum, sed possunt ad falsum et ad errorem degenerare* ». [3]

Iam vero, sicut fides divina est una specie athoma, ita et fides humana, quia tota auctoritas humana cui talis fides innititur est eiusdem speciei athomae, hoc est, naturalis *perspicacitas* intellectus humani ad cognoscendum verum et naturalis *bonitas* voluntatis humanae ad dicendum vere verum cognitum, — haec autem duo sunt eiusdem speciei athomae apud omnes homines, sicut et humana natura ad quam naturaliter sequuntur est apud omnes eadem specie. Secus, deberemus fere tot species humanae fidei distinguere quot sunt homines testificantes. Nullus ergo datur locus distinguendi inter « quancumque fidem », contrapositam fidei divinae, et « humanam fidem », cum sint una eademque fides specie. Quapropter, si « quaecumque fides » non sufficit ad fundandam veram scientiam, nec « humana fides » sufficit.

Verum quidem est auctoritatem humanam suscipere infinitos gradus in diversis hominibus, sicut et humanus intellectus humanaque voluntas ; at haec non mutant *motivum formale* fidei humanae.

Neque unus Joannes a S. Thoma in suo « Cursu theologico » [4] hanc doctrinam tenet, sed et multi alii thomistae primi subselli. Brevitatis causa, in mea *Responsione* citaveram Card. Lépicier. [5] Liceat modo quosdam alios afferre.

Báñez intrepide scribit : « in illo casu, homo ille *non haberet scientiam*, sed fidem humanam respectu principiorum immediate, conclusionum vero mediate, quarum assensus dicetur *opinio fundata in fide humana*. Et tunc nego consequentiam ; quoniam simile adductum a D. Thoma non sic intelligendum est ut *unus* homo habeat Perspectivam solam et *alius* Geometriam. Nam *isto pacto Perspectiva non esset scientia*, iuxta doctrinam

[1] Cursus theol., in II-II, l. c. Haec primo loco refero, quia posthuma sunt et prius redacta quam commentaria *perpolita* in I-II, quae paulo infra citantur.

[2] Ibid. [3] Cursus theol., in I-II q. 52, disp. XVI a. 1, n. 2.

[4] Dico : in Cursus theol. ; quia in Cursus Phil., Logica, II P., q. 26 a. 3, ed. cit., 706-709, minus firmiter et clare loqui videtur. Cursus tamen theologicus posterior est Cursu philosophico.

[5] Responsio, p. 117, nota 2.

aristotelicam : « non sciet nisi praemissarum habuerit scientiam vel aliquid maius scientia ». [1] At vero homo ille *non habet scientiam praemissarum*, sed meram fidem humanam. Ergo *non potest habere scientiam Perspectivae.*

Intelligendum est ergo simile quantum ad hoc, quod sicut scientia Perspectivae *accipit* sua principia ab alia scientia, ita nostra Theologia *accipit* sua principia a scientia beata, quae est scientia Dei et beatorum.

Ceterum *magna differentia* est. Etenim nostra Theologia potest esse scientia, etiamsi non sit simul cum scientia beata : at Perspectiva non potest esse scientia, nisi coniuncta fuerit cum scientia Geometriae in eodem intellectu. — Et *ratio huius differentiae* est, quia principia Theologiae communicantur nobis a scientia beata Dei *mediante lumine ordinis supernaturalis, quod est lumen fidei*, quae *firmior est omni humana scientia*, quanvis evidentia scientiae beatorum non communicetur nobis ; — at vero principia Perspectivae in eo qui caret Geometria, *non communicantur ei nisi per fidem humanam*, quae *ratio assentiendi infirma* est, ac proinde *neque conclusionum scientiam habebit* ». [2]

Et omnino logice respondet ad classicam difficultatem de scientia theologica haeretici : « *negatur quod haereticus possit esse verus theologus*, etiamsi antea fuerit catholicus ; *et ratio est*, quia iam *sola fide humana* vel opinione *universa principia* [suae theologiae] *credit* ». Sua ergo theologia est « quasi *cadaver scientiae* ». [3]

Similiter González de Albelda impugnat Vazquezium dicentem Theologiam esse habitum acquisitum per fidem humanam seu ex articulis fidei humana fide creditis [4], his verbis : « fides humana est eiusdem rationis cum opinione et essentialiter est incerta, quia innititur testimonio humano, quod est fallax, nam *omnis homo mendax* ». [5] Unde concludit quod Theologia non esset scientia, sed mera opinio.

Pariter Marcus Serra : « aliae scientiae subalternatae, inquit, quamdiu non sunt coniunctae cum subalternantibus non habent certitudinem suorum principiorum, cum ea sola *fide humana*, quae *ex sua natura incerta ac formidolosa est*, credant ; ac, per consequens, nec suarum conclusionum : unde, licet scientiae appellentur et a D. Thoma, opusc. 70 [In Boëthium, De Trinitate], q. 2 a. 2 ad 7, *large* nomen scientiae accipiendo, *proprie tamen nonnisi quaedam opiniones sunt.* — At Theologia nostra, etiamsi coniuncta non sit cum visione beata, certitudinem habet, nam sua principia credit *fide divina*, quae *certissima* est, et ex certitudine principiorum certitudo ad conclusiones, quarum est scientia, derivatur ». [6]

[1] *Aristoteles*, I Post., cap. 2.

[2] Comment. Scholastica, in I P., q. 1 a. 2, dub. 1 ad 1 arg. in oppositum, p. 20 b, ed. Valentiae, 1934.

[3] Ibid., ad 2 arg., p. 21 a.

[4] *Vázquez*, locis supra citatis.

[5] *González de Albelda* O. P., Comment. et Dispp. in I P., disp. I, n. 15, p. 8 b. Compluti, 1621.

[6] *Marcus Serra* O. P., Summa Comment. in I P., q. 1 a. 2, ad. 2 arg., p. 9. Romae, 1653.

Et Franciscus Sylvius ait : « circa illa quae in Corpore dicuntur, sciendum est ea non sic esse intelligenda quasi B. Thomas velit Musicam procedentem ex principiis per Arithmeticam notis esse scientiam in eo qui solum habet Musicam, sed in eo demum qui habet utramque. Nemo enim scientiam habet, nisi praemissa scientia vel meliore aliquo habitu teneat, secundum ea quae Philosophus dicit cap. II lib. I Posteriorum. — Similitudinem igitur in eo ponit, quod sicut Musica *accipit* sua principia ab alia superiori scientia et hoc non impedit quin sit vera scientia, ita Theologia potest esse scientia, etiamsi sua principia *accipiat* a superiori scientia, quae est scientia Dei et beatorum.

Disparitas autem est, quod nostra Theologia possit esse scientia, etiamsi non sit in eodem simul cum scientia beata ; non possit autem Musica habere rationem scientiae nisi sit in illo qui habet scientiam Arithmeticae : et *disparitatis huius ratio est,* quia Musica in eo, qui Arithmeticam non habet, communicatur ei solum per *fidem humanam,* quae est *ratio assentiendi infirma;* Theologia vero communicatur nobis *per lumen fidei divinitus infusum,* quod est *ratio firmissimi* assensus, etiamsi non communicetur evidentia ». [1]

His accedit Marletta, qui scribit : « Ad *rationem scientiae subalternatae,* **eo quod scientia est et non opinio, exigitur indispensabiliter ut actu innitatur principiis certo cognitis.** Quod ita verum arbitramur, ut scientia quaelibet naturalis subalternata non sit essentialiter scientia in subalternantis absentia, *nisi innitatur certae experientiae per sensum, vel scientiae a posteriori, per quam ab effectu teneat certo principia;* alioquin habitus subalternatus esset *incertus et opinativus* ... *Fides* autem *humana fluctuans est et incerta* ..., adeoque non aeque illi ac divinae fidei, quae omnino certa est, nostra Theologia inniti potest ». [2]

Et iterum : « cum scientia subalternata supponit principia credita solum fide humana, *non est vera scientia, sed opinio;* unde requiritur, ut vera scientia sit, quod cognoscat principia *certitudinaliter et evidenter, saltem a posteriori et per experientiam,* ut notavi etiam supra ». [3]

Denique, ne series citationum plus debito dilatetur, claudamus seriem verbis Card. Gotti : « esto in multorum opinione scientia subalternata naturalis, in eo qui caret scientia subalternante, non sit vera quoad substantiam scientia, hoc ideo non est quia praecise in eo subiecto careat evidentia principiorum, sed quia, cum careat evidentia et debeat niti

[1] *Franciscus Sylvius,* Comment. in I P., q. 1 a. 2, p. 7. Venetiis, 1726. Notetur dependentia, etiam litteraria, Sylvii a Bañezio, in textu supra citato.

[2] *Gabriel Marletta* O. P., op. cit., in I P., q. 1 a. 2, controvers. V, n. 12, p. 78.

[3] Op cit., controvers. VIII, n. 7, p. 123. Marletta est valde addictus Joanni a S. Thoma, quem frequenter cum plausu refert ac sequitur. Refert quoque veluti eiusdem sententiae Joannem de Neapoli (Variar. Quaest., q. 18, punct. 2, § Dicendum est ergo), Herveum (In I Sent., prol. q. 1, § Servandus modus) et Xantem Marialem (Relectiones ad finem t. IV, relect. 1, membro 5), quorum textus in praesenti non habeo prae manibus.

testimonio humano attestanti illa principia esse probata in scientia superiori, quod *testimonium est fallibile, consequenter caret etiam certitudine necessaria ad scientiam.* At Theologia viatoris, esto careat evidentia principiorum, non caret tamen, immo maiori gaudet certitudine ob testimonium Dei infallibile illa revelans ». [1]

Neque quidquam valent quae subdit R. D. Journet : « on connait d'ailleurs le passage où Cajétan explique que les principes prochains de la science subalternée sont connus soit *per se*, par l'habitus de la science supérieure ; soit *per accidens*, par la foi » (loc. cit., n. 4, in fine).

Nisi enim illud *per accidens* sit *infallibiliter connexum* cum *per se*, non potest communicare subiecto non habenti habitum scientiae subalternantis *infallibilitatem* scientiae subalternantis *modo omnino tuto et infallibili ;* quod omnino requiritur ad rationem scientiae subalternatae. Qua de causa, pro Sacra theologia non sufficit quod auctoritas Dei revelantis sit in se et obiective infallibilis, sed prorsus necesse est quod *infallibiliter* attingatur a nobis credentibus ; et ob hoc est necessarium ponere in nobis *habitum* fidei theologicae, qui est vera virtus intellectus, et minime sufficit habitus acquisitus fidei humanae, ut est in haeretico.

Ceterum, auctoritas Caietani non est ad rem, quia in loco ad quem alludit R. D. Journet non tangit quaestionem an scientia pure naturalis subalternata in eo qui caret scientia subalternante sit necne vera scientia saltem quoad substantiam habitus, et non mera opinio : [2] « chacun peut vérifier ».

Scio quosdam thomistas, quos potuisset citare R. D. Journet, expresse tenere contrarium ; sed omnino festivum est eos videre plurimum insudantes ut positionem suam utcumque minus inverisimilem reddant, continuo mutantes medium probationis, et nondum illud invenire potentes.

Quis, quaeso, ferre poterit modum illum philosophandi, quo dicitur scientiam subalternatam in absentia subalternantis non esse quidem veram

[1] *Gotti* O. P., Theol. schol.-dogmat., in I P., tract. I q. II, dub. 1, n. 20, p. 61 a. Bononiae, 1727.

[2] « Principia proxima subalternatae possunt duplici habitu cognosci, scilicet scientia superiori et fide, ut in Littera expresse dicitur, dum in corollario ponitur fides de principiis et in distinctione ponitur lumen superioris scientiae de eisdem. Sed *scientia superior* est eorum habitus *per se*, **quia ex essentiali comparatione, ex qua habet subalternata quod sit scientia ;** fides vero est eorum habitus *per accidens*, quia ratione subiecti in quo est, puta perspectivi non geometrae » (*Caietanus*, in I q. 1 a. 2, n. 3).

Ex hoc textu Caietani potius contrarium sequeretur. Si enim *scientia* subalternata habet esse *scientiae* a *scientia* subalternante, et quidem ex *essentiali* comparatione seu *dependentia*, hac sublata, per se sequitur illius destructio : sublato enim *essentiali* elemento, tollitur *essentia* vel species. Hoc autem impediri non potest, nisi ponatur communicatio scientiae subalternantis cum subalternata *alia via aeque firma et certa et infallibili* sicut scientia subalternans : quod quidem unice accidit in casu Theologiae Sacrae, nam per fidem theologicam *aeque firmam et certam et infallibilem* ac ipsa scientia Dei et beatorum, communicatur *substantia et veritas* eius theologiae viatorum. Si autem poneretur via fallibilis et alterius ordinis, v. gr. fides humana, ut in haeretico, theologia viatorum non esset scientia, sicut docent posteriores thomistae.

scientiam *quoad nos*, esse tamen veram scientiam *quoad se?* — Sed omnia vera quae ignoramus, vel a quibus errando deficimus, sunt vera *quoad se*, — et hoc non impedit quominus revera nos simus ignorantes vel errantes. Deum esse est per se notum quoad se; — sequiturne nos habere immediatam cognitionem exsistentiae Dei? Scientia nostra, licet de re, *in nobis* debet esse, cum essentialiter sit habitus quidam.

Quis sibi persuadebit testimonium humanum habentis scientiam subalternantem esse infallibile prorsus, quia non est eius *ut est homo*, ideoque *mendax*, sed *ut est sciens* scientia *infallibili* subalternante? — Nam dato quod scientia illa, reduplicative ut talis, det eam habenti infallibilitatem *in cognoscendo* proprium obiectum, minime sequitur dare posse infallibilitatem *in loquendo vel testificando;* quia verba humana sunt a*d placitum* significantia; et scientia, utpote *habitus pure intellectualis et speculativus, non rectificat infallibiliter voluntatem testificantis*, — et tamen haec *infallibilitas in loquendo vel testificando est de essentia auctoritatis*, cum sit *ipsum motivum formale fidei*, nam infallibilitas in cognoscendo solum se habet in obliquo et de connotato.

Quis denique admittere poterit fidem humanam in non habente scientiam subalternantem esse *solum conditionem sine qua non*, per modum approximationis et applicationis, scientiae subalternantis ad scientiam subalternatam? — Tunc proportionaliter dicendum erit quod fides theologica est mera *conditio sine qua non* pro Theologia viatorum; — quod vix aliquis audebit dicere, nam mera conditio *sine qua non* non potest dici habitus principiorum Theologiae, etiam *per accidens;* — neque potest esse « substantia sperandarum rerum » seu vera « inchoatio vitae aeternae in nobis », neque « fundamentum » totius supernaturalis aedificii. [1]

Dato tamen quod ita sit saltem in ordine mere humano scientiarum pure naturalium, haec approximatio et applicatio *deberet fieri infallibiliter*, non fallibiliter, sicut est essentialis indoles humanae fidei. Et inde est quod *propositio Ecclesiae*, quae est conditio *sine qua non* fidei theologicae in nobis, debet esse *infallibilis*, et quidem *infallibilitate supernaturali* seu eiusdem ordinis ac ipsa fides.

Dicam ut sentio: tentamina adeo inefficacia, ne dicam fere ridicula, contrarie sentientium, mihi vehementer persuadent de veritate oppositae sententiae, quam incunctanter sequimur.

S. Thomas ipse hanc quaestionem, an scientia subalternata mere naturalis in absentia subalternantis, cuius conclusiones credit fide humana, sit vera scientia, saltem quantum ad substantiam habitus, non sibi posuit explicite, neque per transennam et quasi incidentaliter ei solutionem explicitam dedit.

Doctrina tamen, quam habet, de fide humana deque eius relatione ad scientiam, solutionem negativam exigere videtur. Iuxta eum fides

[1] Tam fides theologica quam humilitas christiana dicuntur *fundamentum totius* spiritualis aedificii, sed diversimode: humilitas, *per accidens*, ad modum removentis prohibens; fides *per se*, ut lapis angularis totius aedificii supernaturalis (II-II q. 151 a. 5 ad 2).

humana nihil est aliud quam « *opinio* vehemens »[1] seu « *opinio* firmata rationibus »[2] vel etiam « *opinio* fortificata rationibus »[3], quae ideo est « *infra* scientiam », utpote fundata in auctoritate humana, quae est « locus *infirmissimus* » argumentandi ; unde non est virtus intellectualis, sicut scientia, neque etiam virtus intellectus, sicut fides theologica[4], quod ita ostendit S. Doctor : « *ratio* inclinans voluntatem ad credendum *articulos* est ipsa veritas Prima, quae est *infallibilis ;* sed *ratio* quae inclinat voluntatem ad credendum *alia* est vel aliquod *signum fallibile*, vel *dictum* alicuius scientis *qui et falli et fallere potest ;* unde voluntas *non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia*, sicut dat *infallibilem veritatem* credenti *articulos* fidei, et *propter hoc haec fides est virtus et non alia* ».[5] Si ergo fides humana est in categoria *opinionis*, licet vehementis seu fortificatae seriis motivis, fundare scientiam in fide humana est eam reducere ad conditionem *opinionis*, quod est destruere essentialem rationem scientiae : quod si secus dicatur, iam conclusio superat principium et effectus causam suam.[6]

Quinta glossa. « Mais, prosequitur R. D. Journet, le P. Ramírez fait une seconde objection. Selon lui, mises à part les vérités qui sont explicitement révélées et officiellement déclares par l'Eglise, à peine trouverait-on une proposition scientifiquement certaine en théologie. Tout ne serait qu'opinion. Voilà une vue singulièrement pessimiste. Nous ne savons s'il y aura beaucoup de théologiens pour l'approuver. L'argument du P. Ramírez revient à ceci : les vérités théologiques que reçoit la philosophie morale sont, ou ne sont pas, explicitement revélées. Dans le premier cas, *il est vain de les recevoir de la théologie*, c'est à la foi elle-même que serait subalternée la philosophie morale ; mais, J. Maritain en convient, c'est là une impossibilité. Dans le second cas, *il est vain de considérer ces « vérités » comme certaines*, elles ne sont que des opinions, incapables d'être principes d'une science subalternée. *Ainsi donc, pour ruiner la subalter-*

[1] III Sent., dist. 23, expositio textus, ed. Moos O. P., n. 301 ; II-II q. 129 a. 6. Fides *communiter* accepta (= fides humana) est « secundum quam *dicimur credere id quod vehementer opinamur*, scilicet *ex testimonio alicuius hominis* » (De Verit., q. 14 a. 2).

[2] III Sent., dist. 23, q. 2 a. 2, qla. 3 ad 1, ed. cit., n. 159. Per *rationes* autem evidenter intelligit *motiva* seria seu *momenta* vel *argumenta* assentiendi. Cfr. III q. 54 a. 5.

[3] I Sent., prolog., q. 1 a. 3, qla. 3.

[4] I Sent., l. c. ; I q. 1 a. 8 ad 2 ; III Sent., dist. 23, q. 2 a. 3, qla. 3, n. 183-188.

[5] III Sent., dist. 23, q. 2 a. 4, qla. 1 ad 2, n. 201. Cfr. II-II q. 4 a. 5 ad 2.

[6] Ex his textibus S. Thomae luce clarius apparet fidem humanam esse eiusdem speciei ac opinio, a qua solum differt sicut perfectum ab imperfecto intra eandem essentiam, sicut vir a puero intra eandem speciem humanam. Unde thomista optimus, Didacus Mas O. P., qui relationes inter meram opinionem et fidem humanam fuse et profunde tractavit, concludit « fidem (humanam) et opinionem esse **rem unam et eandem, tantumque differre tanquam perfectum et imperfectum intra eandem speciem** » (*Comment. in Porphyrium et in universam Aristotelis Logicam*, II Post., cap. 26, q. 5, concl. 4 t. II, p. 433, ed. Moguntiae, 1617. Cfr. ibid., q. 2, p. 422-424 ; q. 4, p. 428-430).

nation proposée par J. Maritain, le P. Ramirez est obligé de contester la valeur de la théologie comme science ! C'est pour nous une preuve frappante de la solidité des positions de J. Maritain » (loc. cit., n. 5. Sublineatio est eiusdem R. D. Journet).

Glossa « formidabilis » et vere « frappante », si haberet fundamentum aliquod in re ! R. D. Journet non indicat, more suo, locum « Responsionis » meae, ubi ego dixi ea quae mihi adeo liberaliter tribuit, fortasse quia putat solam « fidem humanam » sufficere ad fundandam veram scientiam « subalternatam » in lectoribus suis.

Locus ergo « Responsionis », ad quem alludit, invenitur, ni vehementissime fallor, in pp. 117-118 ; nec enim alius locus, vel cum levissimo et remotissimo fundamento, assignari potest. Atqui in illo loco *nec re nec specie tenus* continetur id quod exhibet « glossa » praedicta, quantum ad *introductionem* eius quod ipse appellat « argumentum » meum et quantum ad *secundam partem dilemmatis*, quae unice ad rem pertinent — nam in prima parte dilemmatis convenimus omnes, ut video, licet minus exacte ab eo referatur [1] —. « Glossam » suam ad litteram exscripsi, indicans locum praecisum ubi invenitur ; textus meus invenitur in loco citato « Responsionis », ubi lectores possunt illum relegere, nimis enim onerosum esset facere hic secundam eius editionem. Comparentur inter se textus eiusque « glossa » et, nisi quis habeat sanguinem suum in statu « ebullitionis », videbit se habere sicut formam ad privationem, ne dicam sicut contrarium ad contrarium : « chacun peut vérifier ». Multi iam fecerunt « verificationem », et mirati sunt vehementer de simili « glossa ».

Ubi ego dixi quod in Theologia, « mises à part les vérités qui sont explicitement révélées et officiellement déclarées par l'Eglise . . ., tout ne serait qu'opinion » ? Ubi ego negavi aut in dubium versus sum (contester) « la valeur de la théologie comme science » ? — Fidenter dicam : si quis demonstrat ex meo textu me dixisse explicite vel implicite ea quae refert « glossa », manus victas in tota hac controversia de philosophia christiana in perpetuum trado.

Aliud est conclusiones theologicas *esse* veras conclusiones et non meras opiniones, aliud *cognoscere* eas esse veras conclusiones easque *discernere* a meris opinionibus : alius est ordo *essendi*, alius est ordo *cognoscendi.* [2] Unquam negavi in scientia theologica *esse* veras conclusiones toto rigore scientifico demonstratas, quin potius hoc explicite dixi ; unquam etiam negavi *theologos*, hoc est, vere possidentes scientiam theologicam non posse vere et certo *cognoscere* veras conclusiones theologicas esse tales, easque vere et certo *discernere* a meris opinionibus. Id quod negavi, et iterum iterumque negabo, est *virum ignarum scientiae theologicae* — sive simul sit philosophus sive non — posse *proprio et personali iudicio* vere et certo *cognoscere* veras *conclusiones* theologicas esse tales merasque *opiniones*

[1] Videatur Responsio, p. 117, l. 5-8.

[2] Haec distinctio perspicua erat in *Responsione :* « si vero sermo sit de *veritatibus* quae sunt tantum *scitae scientia theologica*, quomodo **discernet** eas esse *veritates* et *non meras opiniones* theologorum ? » (p. 117).

tales esse, et utrasque inter se vere et certo *discernere*, ita ut non confundat unquam conclusionem vere et rigurose demonstratam cum mera opinione per medium pure dialecticum stabilitam. Nam scientia, ut verbis utar celeberrimis S. Augustini, non solum scit, sed etiam *scit scire;* e contra, qui scientia caret, nec scit res, nec *scit scire*, hoc est, *discernere* verum scire ab apparenti vel a mere probabili. Ergo philosophus christianus *non theologus* non modo non scit ipse *proprio et personali iudicio* veras conclusiones theologicas ut tales, sed neque *scit scire* eas, hoc est, vere et certo *discernere* a meris opinionibus theologicis : et norunt omnes aliquando esse difficilius *reflexe et critice* scire veras conclusiones esse tales et non meras opiniones, quam *directe* et *in actu exercito* veras cognoscere conclusiones. Quoad utrumque philosophus *non theologus* eget *auctoritate theologorum.*

Atqui *argumentum ex auctoritate theologorum* non est validum neque legitimum, si non sit *omnium omnino theologorum vel saltem maioris et melioris partis.* Haec est conditio, quae in omnibus tractatibus de locis theologicis ponitur, ad probandam conclusionem aut veritatem theologicam *ex auctoritate theologorum* [1]; haec etiam debet esse conditio ut philosophus christianus non theologus ne sit *levis corde*, nimis *cito credens* [2] conclusiones theologicas, quas accipit a theologis, esse veras conclusiones et non meras opiniones. Quod adeo verum est ut, tenentes scientiam subalternatam ordinis mere naturalis in absentia subalternantis esse veram scientiam, hanc conditionem expressis verbis exigant. « Respondetur — ait Goudin — Musicum habere certitudinem infallibilem suorum principiorum, quia non tenet illa solum per fidem humanam, sed per quandam notitiam certissimam *innixam communi et indubitato doctorum omnium consensu* ». [3] Ceterum, aliud est cognoscere *in communi et in confuso*, ex peritorum testimonio, esse aliquas veritates in tali vel tali genere scibili ; et aliud scire *in concreto et in particulari* hanc vel illam propositionem, quam subalternatus vult assumere ut principium, esse veram conclusionem vere demonstratam in scientia subalternante et non meram opinionem huius vel illius excolentis scientiam subalternantem. Et tamen *hoc secundum omnino requiritur*, quia *principia debent esse explicite et distincte cognita;* secus, quomodo *facient cognoscere explicite* conclusiones ex illis inferendas ?

Neque hoc est ullo modo negare aut in dubium vertere valorem scientificum Sacrae theologiae, sed sublineare « miserabilem » et « pessimi-

[1] « Ex auctorum *omnium* scholasticorum *communi sententia*, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari temerarium sit » (*Melchior Cano* O. P., De locis theol., lib. VIII, cap. 4, n. 3, t. II, p. 93. Romae, 1900). « Theologorum scholasticorum etiam *multorum* testimonium, *si alii contra pugnant viri docti*, non plus valet ad faciendam fidem quam vel *ratio* ipsorum, vel *gravior etiam auctoritas comprobarit* » (ibid., n. 2, p. 92). « Unius vel alterius tantum theologi, vel etiam aliquorum sed paucorum doctrina, non est argumentum sufficiens » (*Schultes* O. P., De ecclesia, a. 72 d, p. 686).

[2] Eccli., 19, 4.

[3] Philosophia thomistica, Metaphysica, q. 4 a. 2, circa finem, t. IV, p. 296. Matriti, 1796.

sticam » conditionem intellectualem *philosophi christiani non theologi* volentis subalternari theologiae. Quae de conditione huius « infelicis » philosophi dixi in mea « Responsione », R. D. Journet putavit esse dicta de vero theologo, immo et de ipsa Theologia. Qualis confusio, mehercule !

An negavit S. Thomas valorem scientificum philosophiae quando scripsit non sufficere auctoritatem philosophorum, ut massa humanitatis ignara vere et indubitate cognoscat veritates naturales de Deo ? [1]

Quae cum ita sint, ultima verba R. D. Journet sunt « singulièrement frappantes » et « optimistes » : « c'est pour nous une preuve frappante de la solidité des positions de J. Maritain » (loc. cit., n. 5, in fine). Certe, difficillimum esset adinvenire « solidiorem glossam » ad « solidificandas » positiones adeo « solidas » D. Maritain.

Sexta et ultima glossa. Ad modum status quaestionis, ait R. D. Journet : « le P. Ramírez avait écrit que la science subalternante et la science subalternée doivent appartenir au même ordre, bien qu'elles diffèrent spécifiquement. Cette affirmation avait étonné tout le monde. Il était facile d'opposer l'exemple classique de notre théologie, entitativement *naturelle*, subalternée à la science de Dieu et des bienheureux, laquelle est surnaturelle » (loc cit., n. 6).

Verum est me dixisse scientiam subalternantem et scientiam subalternatam pertinere ad eundem ordinem, esse tamen specifice differentes. [2] Aliam propositionem : « cette affirmation avait étonné tout le monde », *distinguo :* « tout le monde » absolute et proprie sumptum, hoc est, omnes omnino homines qui sunt in mundo, *nego ;* relative et « tropice » sumptum, idest omnes homines pertinentes ad « societatem » quandam, quam « maritainianam » vocant, *subdist. :* « avait étonné tout le monde » rationabiliter seu *cum fundamento in re, nego ;* sine ratione vel sine *ullo fundamento in re, conc.*

Mea « affirmatio » continebat « alphabetum » philosophiae thomisticae. Sermo erat de ordine scientiarum ut scientiae sunt, non de ordine naturali et de ordine supernaturali ; quia naturale et supernaturale non sunt differentiae immediatae seu per se primo scientiae ut scientia est, cum non solum dicantur de scientia, verum etiam de ceteris virtutibus intellectualibus et de moralibus et de habitibus entitativis et de actibus et de sexcentis aliis rebus.

Iam vero scientiarum ut scientiae sunt talis est ordo qualis est ordo obiectorum earum, hoc est, generis subiecti et gradus abstractionis seu modi vel medii cognitionis. Si differentia est *generica*, idest diversi generis

[1] « Tertium inconveniens est quod *investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur*, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo *apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant ;* et **praecipue** *cum videant a diversis, qui sapientes dicuntur, diversa doceri.* Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur. Et ideo *oportuit* per viam fidei [divinae] *fixam certitudinem et puram veritatem* de rebus divinis hominibus exhiberi » (I Contra Gent., cap. IV, circa finem).

[2] Bulletin Thomiste, l. c., p. 431.

subiecti et diversi gradus generici abstractionis, ordo inter eas dicitur proprie loquendo *subordinatio*, quatenus ordo unius est sub ordine alterius ut genus sub genere primo inter se diversa et impermixta ; et hac ratione omnes scientiae pure naturales subordinantur Metaphysicae, et Metaphysica cum ceteris sibi subordinatis subordinatur Sacrae Theologiae.

Si vero differentia sit solum *specifica*, idest intra idem genus subiectum eundemque gradum genericum abstractionis vel medii cognitionis, licet cum differentia accidentali ex parte generis subiecti et cum applicatione medii cognitionis ad accidens illud ut connotatum a genere subiecto, tunc dicitur proprie loquendo *subalternatio*. Itaque scientia subalternans et scientia subalternata sunt *eiusdem ordinis scibilis*, hoc est, eiusdem generis subiecti eiusdemque modi cognoscendi ; secus scientia subalternans non posset demonstrare demonstratione *propter quid* conclusiones scientiae subalternatae, quia demonstratio *propter quid* dicitur illa quae procedit ex causis *propriis, immediatis et adaequatis* conclusionis. Immo nec licet demonstrando transire de genere ad genus scibile, cum unumquoque genus scibile habeat sua propria principia.[1] Et propter hoc S. Thomas post Aristotelem dicit quod scientia subalternans et subalternata « *communicant in nomine generis* et non in nomine speciei ».[2]

Hoc est aequivalenter dicere quod scientiae subalternantis et subalternatae est idem obiectum formale *quod:* in subalternante quidem pure et simpliciter dictum sine connotatione alicuius extranei, in subalternata vero cum connotatione differentiae accidentalis se habentis ad illud ut materiale ad formale, et ratione huius connotationis, quam speciali modo considerat, est sub illa. Qua de causa, theologia Dei et beatorum et theologia viatorum, quae se habent ad invicem ut subalternans et subalternata, habent idem obiectum formale *quod:* quinimmo, et ipse D. Maritain, ut posset defendere subalternationem philosophiae moralis christianae adaequate sumptae ad theologiam moralem, logica interna coactus est affirmare idem esse obiectum formale *quod* utriusque, non obstante quod haec affirmatio transcendat limites tolerabilis.

Si quis ergo, audiens meam affirmationem, divertit ad ordinem naturalem et supernaturalem, dicens : « il était facile d'opposer l'exemple classique de notre théologie, entitativement *naturelle*, subalternée à la science de Dieu et des bienheureux, laquelle est *surnaturelle* », — extra quaestionem vagatur ; et si inde manet « étonné », suus « étonnement » nullum habet fundamentum in re, sed se habet ut scandalum acceptum tantum seu mere passivum. Ut autem acute et vere dicit alicubi Faber, peius quam « scandalizare » est « scandalizari » ; et similiter, peius quam « étonner » est « s'étonner ». Sed hoc nihil mirum habet, ex quo vidimus vehementem « étonnement » in « glossa » praecedenti : « trepidaverunt timore ubi non erat timor » ![3]

Quae autem postea subdit : « le P. Ramírez précise aujourd'hui que la science subalternée peut être d'un ordre différent, pourvu qu'elle soit

[1] In I Post., lect. 15. [2] In I Post., lect. 25, n. 3.
[3] Psalm. 52, 6.

au moins *radicalement surnaturelle* », eadem aequivocatione laborant. Haec « praecisio » est a me « negative » facta, hoc est, quod non erat necesse eam facere, cum eam prius non negaverim, eo quod haec distinctio ordinis naturalis et supernaturalis nullam relationem habeat cum « affirmatione » praedicta.

Haec omnia clara erant in « Bulletin Thomiste » [1]; clariora adhuc in *Responsione* mea » [2], ubi appellavi ad « lectionem » et « interpretationem » directam textus mei sine perspicillis coloratis « honesti » Billuart. [3] Inutile insistere in re perquam evidenti gallice et latine iterato prolata : si textus adversarii non legitur, saltem ex integro, dicendo : « quittons donc ces régions qui n'offrent pour nous aucune espèce d'intérêt », verificatur illud « sollemne florilegium » : « pas de dialogue possible » ; « on y prête à l'adversaire des expressions ... dont on est seul responsable » ; « on y use de procédés fort regrettables ».

Sed veniamus ad ipsam « glossam » directe intentam a R. D. Journet : « il sera aisé, du point de vue de J. Maritain, de répliquer que la science subalternée peut être d'un ordre différent, pourvu qu'elle soit surnaturelle, soit radicalement, soit *complétivement et perfectivement* » (loc. cit., n. 6).

Certe, « facile » est replicationem istam affere ; sed non ita « facile » replicatio haec sensum et verba argumentationis meae tangit, quae est *in alio ordine prorsus diverso*, ut ex dictis patet.

Dato tamen quod ille esset sensus argumenti mei, ei non fit satis reaffirmando scientiam subalternatam scientiae Dei et beatorum posse esse supernaturalem sive radicaliter, ut theologia viatorum, sive completive et perfective tantum, ut philosophia christiana adaequate sumpta. De hoc enim est quaestio, an possit salvari vere et proprie dicta subalternatio recipiendo a subalternante conclusiones suas veluti principia sui, non per modum radicis seu principii conclusionum inferendarum a subalternata, sed per modum complementi et perfectionis tantum, quasi terminationis et consummationis eius. Hoc namque est accipere principia non per modum principiorum, sed per modum complementorum seu terminorum consummantium : quod, sane, intelligat qui potest. Quid est principium per modum termini ? Sicut caput per modum caudae, vel sicut album per modum nigri. Quando thomistae ceterique philosophi peripatetici dicunt

[1] « La philosophie naturelle ne se subalterne pas à la métaphysique, *parce qu'elles sont d'ordre différent et qu'elle ne se tient pas au même degré d'abstraction.* Comment la philosophie morale pourra-t-elle se subalterner à la théologie, qui est *infiniment supérieure, incommensurablement plus que la métaphysique ne l'est aux autres sciences* ? » (p. 431).

[2] « Scientia subalternans et scientia subalternata debent esse *eiusdem ordinis*, hoc est, *eiusdem generis subiecti et eiusdem gradus abstractionis ...* » (p. 118). « Interpretatio » D. Maritain et R. D. Journet valeret, si nomen et conceptus *ordinis* exclusive diceretur de ordine naturali et de ordine supernaturali ; vel si *in contextu* affirmationis meae ageretur de ordine naturali et de ordine supernaturali, et non *reduplicative* de ordine *scientiarum* subalternatis et subalternatae. Nullum ergo fundamentum *in re* habet talis « interpretatio » vere « étonnante ».

[3] Responsio, p. 121.

scientiam subalternatam accipere ut propria principia conclusiones subalternantis, intelligunt esse principia per modum principiorum : principium quod non est per modum principii est contradictio in adiecto, et nomine tenus seu « pure verbaliter » potest dici principium.

Neque aliquid conficitur subiungendo : « la notion de subalternation s'applique analogiquement à la théologie et à la philosophie morale adéquate » (loc cit., n. 6). Quod est pura aequivocatio non est analogia.

Nec satis. Dicunt thomistae quod « scientia subalternata est illa quae *ita dependet a subalternante, ut* **nequeat absque subordinatione ad eam ullam conclusionem demonstrare** ». [1] Quaero nunc : philosophia moralis adaequate sumpta potestne independenter a theologia morali demonstrare aliquam conclusionem ? Si non potest, non est philosophia neque scientia secundum *speciem* suam, *independenter* a theologia ; quia scientia quae nihil potest demonstrare est contradictio in adiecto, cum scientia definiatur : « habitus conclusionum *per demonstrationem acquisibilis ex principiis* ». [2] Sin autem possit, iam non est scientia subalternata subalternatione proprie et stricte dicta, ut mordicus tenetur. Aut ergo philosophia moralis, *ut philosophia*, radicaliter destruitur, aut pessumdatur eius subalternatio proprie et stricte dicta ad theologiam moralem.

Prosequitur ulterius R. D. Journet : « nous pourrions allonger ces remarques. Ce que nous venons de dire suffit, croyons-nous » (loc. cit.,, n. 6).

Certe, etiam nos putamus sufficere ea quae dixit. Ex illis — et suppono non elegisse de industria casus difficiliores — sufficienter constat quantae soliditatis et « realismi » sint « glossae » eius et « positiones » D. Maritain, simulque quantae fragilitatis erant nostrae responsiones et « comment plusieurs sont purement verbales ». Quod « si in viridi ligno haec faciunt, in arido quid fiet ? » [3]

Animadvertit tamen quod, his omnibus in contrarium non obstantibus, inveniuntur in mea *Responsione* « quelques passages qui méritent de retenir l'attention » (loc. cit., n. 6). Deo gratias ! Videamus. In primis, ubi est sermo de virtutibus moralibus acquisitis sine caritate seu in habente peccatum mortale. Si retinentur quae ibi dicuntur et innuuntur, iam theoria D. Maritain et R. D. Journet de philosophia morali christiana adaequate sumpta, est graviter « vulnerata », ne quid magis « pessimisticum » dicam. Deinde, « un second passage intéressant est celui qui traite de la conclusion théologique » (loc. cit., n. 6). Non exspectaveram audire me de conclusione theologica sat bene locutum fuisse, ex quo audieram prius meipsum negare aut in dubium vertere (contester) « la valeur de la théologie comme science », ac si pro me in Theologia « tout ne serait qu'opinion ». Ex quo autem admitto quod « des vérités de *foi* (matériellement), peut tomber formellement sous l'habitus de la *théologie* pour autant qu'elles sont déduites », petit a me : « pourquoi donc reprochait-il à J. Maritain d'avoir cité deux

[1] Complutenses Abbreviati per *Joannem ab Annuntiatione*, Logica, Disp. 19, q. 1, n. 6, p. 185 a. Patavii, 1675.

[2] *Caietanus*, in I q. 1 a. 2, n. 1.

[3] Luc. 23, 31.

vérités de *foi* comme exemples des emprunts que la philosophie morale peut faire à la théologie ? » (loc. cit., n. 6).

Responsio in promptu est. Suntne veritates *deductae* in theologia *exsistentia* finis ultimi supernaturalis et *exsistentia* lapsus et reparationis humanae naturae ? Ex quo principio vel ex qua veritate de fide *vere et rigurose* demonstrantur seu deducuntur — et non per meram « probabilitatem » aut « convenientiam » —, quin eaedem veritates praesupponantur explicite vel implicite ? Meo quidem iudicio, neutra veritas *rigurose* demonstratur ex alia priori, quia ex nulla priori *ex necessitate* dependet, sed utraque sola fide exclusive tenetur.

* * *

Denique, concludit « glossas » suas per haec prudentissima verba, quae libenter ac sincere nostra facimus : « Faut-il l'écrire ? Nous ne pensons aucunement être infaillibles. Nous disons simplement comment les choses nous apparaissent » (loc. cit., n. 6, in fine).

Ambo fallibiles sumus ; ambo sincere quaerimus veritatem in caritate et caritatem in veritate ; ambo sinceritate ac simplicitate mentis et cordis exponimus res prout nobis apparent. Addo insuper me nullum verbum amarum aut « blessant » ex intentione dicere voluisse. Quod si forte inveniatur aliquod — de hoc enim iudex non sum, licet, fateor, non ex toto abhorream ab ironia quadam, quae ad eutrapeliam haud incongrue reduci posset —, pro non dicto habeatur : caritas non cogitat malum, patiens est, non irritatur, non agit perperam ; congaudet autem veritati.[1]

[1] I Cor., XIII, 4-6.

Kleine Beiträge.

Der Adoptianismus des Petrus Cantor.

In einer Arbeit über die Stellungnahme der Scholastik des 12. Jahrhunderts zum Adoptianismus [1] konnte ich darauf aufmerksam machen, daß dem Petrus Cantor in der Literatur des angehenden 13. Jahrhunderts wiederholt eine Lehre zugeschrieben wurde, nach der Christus Adoptivsohn Gottes wäre. Da mir lediglich eine genaue Kenntnis der Summa de sacramentis et animae consiliis des Cantors zu Verfügung stand, ersuchte ich einen befreundeten Gelehrten, in den Paulinenkommentaren desselben die klassischen Stellen nach einem Adoptianismus zu prüfen. Das Ergebnis war aber negativ, so daß die schon durch den Bericht Langtons nahegelegte Annahme berechtigt erschien, der Cantor habe lediglich im mündlichen Unterricht die in Frage kommenden Lehren vorgetragen.

Es ist mir nun in der Zwischenzeit geglückt, den Paulinenkommentar und eine Reihe anderer Schriftkommentare des Petrus Cantor, wie sie uns im Cod. lat. 176 der Bibliothèque Mazarine in Paris erhalten sind, durchzuarbeiten. Dabei ergab sich ein Bild seines Adoptianismus, das eine gesonderte Darstellung rechtfertigt.

Vor allem zeigt sich hier Petrus Cantor als konsequenter Gegner des christologischen Nihilismus, den er einmal als Semipelagianismus bezeichnet. So in der Erklärung zu Phil. 2, 8:

Quia autem habitus frequentius solet facere quale quam quid, hinc orta est Seminestorianorum heresis dicentium Christum non esse aliquid, secundum quod homo est. Sed dicitur esse homo, id est humanatus ... Qui non dicunt Christum esse plures personas, ut Nestoriani, sed plures substantias ita quod contingit loqui de una ita, quod non de reliqua. [2]

Ferner ist der Cantor nicht völlig abgeneigt, Christus, wenn auch

[1] Divus Thomas. Freiburg-Schweiz. (1935) 272.

[2] Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 208. — Im Psalmenkommentar unterscheidet er aber den Semiarianismus vom Nihilismus, den er aber aus dem ersteren herleitet. Man vgl. Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 58: Unde subdit: « beatus est homo, quem elegit ». Augustinus: id est, quo inductus es in tempore, qui eras in principio, Verbum assumpsisti in unitate persone (Ms. per), naturam hominis tibi uniendo, non personam. Naturam enim tantum assumpsit non personam. Hic insurgunt Seminestoriani [Lücke für 1-2 Worte] dicentes quemdam hominem a Deo assumptum, de quo loqui possumus ita, quia non [de] Deo. Hinc enim videtur habere alia heresis, que asserit Dominum [Ms. Deum] non esse quid secundum quod homo, sed quale.

nicht einfachhin, so doch wegen seiner Vereinigung mit der Menschheit als geschaffen und als Geschöpf zu bezeichnen.[1]

Was nun den Adoptianismus selber angeht, so zeigt der Cantor schon an der ersten Stelle, an der er sich in seinem Paulinenkommentar damit beschäftigt, ein etwas unsicheres Schwanken. In der Erklärung zu Röm. 1, 3 bezw. zu dem Kommentar des Petrus Lombardus dazu, betont er anfangs, daß der Sohn Gottes nicht einfachhin geringer sei als der Vater, sondern lediglich nach seiner Menschheit, und daß er auch adoptivus sei nach der Menschheit, nicht aber einfachhin. Später heißt es aber zur gleichen Stelle, daß Christus als Mensch von Gott im voraus darauf hingeordnet wurde, Sohn Gottes zu sein, nicht durch Adoption wie wir, sondern durch die Vereinigung mit dem Wort, mit dem der Mensch vereinigt ist durch die Aufnahme zur Einheit in der Person. Darum sagt Ambrosius: Volvi et revolvi sacram scripturam et Filium Dei nusquam adoptivum inveni. Wie Christus als Gott es natürlicherweise hat, daß er natürlicher Sohn Gottes und Gott ist — man sagt so wegen der Häretiker, die behaupteten, daß Christus ein blosser Mensch sei, weil er Mensch sei —, ebenso hat er es als Mensch durch die Gnade, daß er, der Gleiche, natürlicher Sohn Gottes ist und Christus, und er ist, insoweit er vorherbestimmt ist, Mensch.

Wenn wir den Text recht verstehen, dürfte dieses Schwanken und die im zweiten Teil auftretende Distanzierung gegenüber der Bezeichnung Christi als Adoptivsohn lediglich durch die Rücksicht auf die auch ausdrücklich erwähnten Häretiker bestimmt sein, die in Christus lediglich einen blossen Menschen sehen wollten. Damit würde die Stellungnahme des Cantors derjenigen entsprechen, welche wir innerhalb der Porretanerschule festgestellt haben.

Um aber ein Urteil zu ermöglichen, geben wir die ganze in Betracht kommende Stelle im Urtext wieder:

Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 163: Scripturis, dico, factis « de Filio suo » non adoptivo, sed ei consubstantiali, equali et coeterno. « Qui » nominativus relativi nominis est et ad antecedens suum refertur. Et de eodem intelligendum per illud fieri sermonem, de quo per antecedens. Itaque ergo persona dicitur fieri filius Dei. Sed non simpliciter intelligendum, quod sit minor Patre, sed secundum humanitatem. Adoptivus etiam secundum humanitatem, non tamen simpliciter. Frater enim noster est. Ipso attestante minor est Patre. Similiter et hic « factus est secundum carnem ex semine David », quia beata virgo de tribu David erat, ex cuius carne formata est caro Dominica opere Sancti Spiritus. De semine, ait, quia ipsa virgo de semine David fuit, non quod aliquid de suo ad hanc conceptionem addidisset vel operata fuerit preter quam, quod se subiecit voluntati Domini respondens angelo: Ecce ancilla etc.

Sed quare dicit: ex semine David, cum facta sit promissio Abrahe (fol. 163v) ... Qui, Christus scilicet, « predestinatus », secundum hominem

[1] Kommentar zu Ecclesiasticus [Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 129]: Et nota, quia propter unionem humanitatis quandoque dicitur Christus creatus et creatura. Quod tamen non simpliciter solet recipi.

a Deo preordinatus est esse Filius Dei non per adoptionem sicut nos, sed per unionem Verbi, cui unitus est homo assumptus in unione persone. Unde Ambrosius : Volvi et revolvi sacram scripturam et Filium Dei nusquam adoptivum inveni. Sed, sicut Christus, inquantum Deus, naturaliter habet, ut sit Dei Filius naturalis et sit Deus, — hoc dicitur propter hereticos, qui dicebant Christum purum hominem esse, quod est homo — ita, inquantum homo, per gratiam habet, ut sit idem Dei Filius naturalis et Christus et, secundum quod predestinatus est, est homo. Non tamen ille, nisi persona, quia ille homo nichil est nisi Christus filius Dei. Nec potest fieri sermo de homine, quin fiat de Deo. Et, secundum etiam quod predestinatus est, est Deus, sed secundum hominem. Nec ideo, inquantum est homo, est persona, quia nec in eo, quod est homo, tertia est persona in Trinitate nec ab aliis distinguitur. Sed assumpsit Christus humanam naturam, non aliam personam. Quam humanam naturam sibi univit in unione persone.

In der Erklärung zu Phil. 2, 8 ff., hält der Cantor diejenige Lehre für die bessere, nach der wegen seines Gehorsams in der Knechtsgestalt Christus auch nach dieser Knechtsgestalt der Name gegeben wurde, der über jedem Namen ist, so daß also in der Gestalt des Knechtes, nämlich Christi, der Mensch Sohn Gottes genannt wird. Es wurde ihm als Mensch, insoweit er bis zum Tod gehorsamer Sohn war, das gegeben, was er, der gleiche, bereits besaß als Sohn Gottes, Gott vom Himmel, natürlicher Sohn, gleich dem Vater und diesem konsubstantial. [1]

Dann aber hält es Cantor an der gleichen Stelle noch für angebracht, genau zwischen dem naturhaften und dem gnadenhaften Geben zu unterscheiden. Mit naturhaftem Geben gab der Vater den Namen über jedem Namen dem Gottessohne und nicht dem Menschen, d. h. er gab ihn Christus als Gott und nicht als Menschen. Dieses Geben war nichts anderes als das Erzeugen des Ebenbürtigen. Mit gnadenhaftem Geben aber gab er dem Menschen Christus und nicht dem Gott, weil Christus nicht als Gott, sondern als Mensch durch Gnade den Namen Gottes erhielt. Und er ist nicht durch die Gnade der Adoption Gott, sondern wahrer Gott, vor dem sich jedes Knie beugt.

Hier ist besonders der letzte Satz interessant, der lediglich betont, daß, wenn Christus als Mensch auch durch gnadenhaftes Geben den Namen Gottes erhielt, es doch der wahre Gott sei, vor dem wir in ihm das Knie beugten.

Auch diese Stelle möge im Urtext folgen :

Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 208 : Nota, quod donatio naturalis et est (!) donatio gratuita. Naturali donatione dedit Pater nomen, quod est super omne nomen, Deo Filio, non homini, id est Christo, secundum quod Deus, non secundum quod homo. Nec fuit aliud eius dare, quam sibi equalem generare. Gratuita vero generatione dedit homini Christo, non Deo [Ms. homo Christus, non Deus], quia Christus, non inquantum

[1] Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 208.

Deus, sed inquantum homo, per gratiam accepit nomen Dei. Nec per gratiam adoptionis Deus, sed verus, cui flectitur omne genu.

Wie wir in unserem Artikel über die Stellungnahme der Scholastik des 12. Jahrhundert zum Adoptianismus dartun konnten [1], stützte man sich damals bei der Ablehnung einer Adoptivsohnschaft für Christus auf das heute noch klassische Argument, daß eine solche Adoptivsohnschaft eben das Vorherbestehen des zu Adoptierenden bereits voraussetze. In seiner Erklärung zu Hebr. 2, 11 tritt nun der Cantor gerade diesem Argument entgegen. Er betont, daß die ablehnende Haltung des Augustinus gegenüber dem Adoptianismus durch die Rücksicht auf Arius diktiert war, der in Christus *nur* ein Geschöpf und nur den Adoptivsohn Gottes erblickte. Schließlich erklärt der Cantor ganz eindeutig, daß Christus als Mensch Adoptivsohn Gottes, als Gott natürlicher Sohn Gottes sei. Als Mensch wurde er dadurch zu Gottes Adoptivsohn und unserem Adoptivbruder, daß Gott seine Seele durch die Fülle der Gnaden adoptierte.

Die Ausführungen sind hier klarer und anscheinend auch besser überliefert als in den vorausgehenden Texten. Sie finden sich im Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 233v : « Non confunditur » vel « non erubescit » Christus vocare « eos fratres », qui peccando facti sunt degeneres, dicens in psalmo : narrabo etc. Ergo, si Christus et nos sumus fratres, sumus ex eodem patre vel ex eadem matre. Sed constat, quod ab eodem [patre] sumus fratres. Ergo per naturam vel per gratiam. Sed non fratres nature : ergo sumus gratie : *ergo Christus est filius adoptivus ut nos. Quod concedimus,* quia alienum fuit a natura eius, quod esset frater noster. *Sed per gratiam factus est frater, cuius animam plenitudine carismatum Pater adoptavit.*

Augustinus tamen negat Christum esse filium Dei adoptivum propter Arium, qui predicavit ipsum esse puram creaturam, qui tamen a creatura est, et ideo negavit illum esse creaturam. Augustinus et filium negat adoptivum, ne tantum adoptivus esse putaretur et non naturalis. Qui in eo, quod homo, filius Dei adoptivus est, in eo, quod est Deus, filius naturalis est. Ergo Christus homo per gratiam Deus, filius naturalis secundum quod Deus, filius etiam adoptivus, secundum quod homo. Sed aliter adoptatus [Ms. adoptivus] est in filium quam nos. Nos enim de filiis ire adoptati sumus in filios gratie, ipse vero nequaquam. Sed, si Adam stetisset, numquid minus esset filius adoptivus quam quia de filio ire adoptatus est in filium ? Absit. Quare ergo et Christus non dicetur filius adoptivus, licet numquam fuit filius ire ? . . .

« Quos michi » tamquam capiti membra in unitate nature, quam sumpsit a nobis, et gratie a Deo Patre, « dedit ». Unde : dabo tibi gentes hereditatem etc. *Ergo Christus frater noster est et natura scilicet assumpta et gratia. Itaque et filius adoptivus est.*

Wir finden hier gerade die Argumente, gegen die Langton ausdrücklich Stellung nimmt [2] und dürften es somit auch hier mit der Stelle zu tun

[1] Divus Thomas (1935) 264, 273 ff.
[2] Divus Thomas, 275 ff.

haben, von der Langton durch Hörensagen Kenntnis erhielt und die ihn dann veranlaßte den Cantor des Adoptianismus zu zeihen. Doch dürfte sich die Vermutung [1] kaum mehr aufrechterhalten lassen, daß der Standpunkt des Cantors nicht allzuweit von demjenigen der Porretaner und insbesondere der Summe des Cod. Bamberg. Patr. 136 entfernt liege. Denn, wenn dies auch in den beiden erstgenannten Stellen noch der Fall sein dürfte, an der letzten Stelle gibt er doch zu, daß Christus Adoptivsohn sei genau wie wir, und obendrein scheint er die Adoptivsohnschaft in die Gnade zu verlegen, die der Seele Christi mitgeteilt wurde. Außerdem wäre es für den Fall, daß er mit den Porretanern übereinstimmte, auch erstaunlich, daß lediglich er und nicht die berühmte Porretanerschule bekämpft wurde.

Bestätigt fand sich aber wieder unsere Annahme, daß der Standpunkt gegenüber dem christologischen Nihilismus ohne Einfluß auf die Stellungnahme gegenüber dem Adoptianismus blieb.

Artur Landgraf.

[1] Divus Thomas, 286.

Werke aus dem Bereich der Summa Sententiarum und Anselms von Laon.

Zur Klassifizierung anonymer scholastischer Werke haben sich bisher drei Wege als gangbar erwiesen. Der erste, einfachste, benützt das Initium. Ist bereits eine andere Handschrift mit diesem Initium bekannt und ist dort das Werk einem bestimmten Verfasser zugeschrieben, dann ist auch die Identifizierung für gewöhnlich rasch erreicht. Anders, wenn dieses Hilfsmittel versagt. Dann kann man es mit der Betrachtung der in diesem Werke verwerteten Methode, der Anordnung des Stoffes und stilistischer Eigentümlichkeiten versuchen. Für gewöhnlich wird es einem so ermöglicht, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit das Werk einer bestimmten Periode oder Richtung zuzuweisen ; vielleicht sogar den Autor zu finden. Der letzte und mit Sicherheit wenigstens zu einer schulischen Klassifizierung führende Weg ist die ideengeschichtliche Betrachtungsweise. Wenn man die Summe des charakteristischen Lehrgutes einer bestimmten Schule kennt, wird es, allerdings nach mühevoller Einzelvergleichung, glücken, das Verhältnis eines Werkes zu dieser Schule auch festzustellen.

Im Folgenden will ich nun in aller Kürze eine Reihe von Werken zusammenstellen, deren Klassifizierung mir bei meinen dogmengeschichtlichen Untersuchungen in den letzten Jahren gelungen ist. Sie betreffen den Umkreis der Summa Sententiarum und Anselms von Laon. Mit Rücksicht auf den geringen mir zur Verfügung stehenden Raum muß ich mich jeweils auf die notwendigsten Angaben und Beweisdaten beschränken, und muß deren eingehendere Darlegung, eine Beschreibung der in Frage kommenden Handschriften und insbesondere das Verzeichnis der Initia

der Einzelquästionen auf eine spätere Veröffentlichung verschieben. Doch dürfte auch in der gegenwärtigen Form dem Historiker nicht zuletzt bei problemgeschichtlichen Arbeiten ein Dienst geschehen, da er ja nun von vorne herein weiß, wo er das einzelne Werk einzuschalten und was er darin zu erwarten hat. Von dem einen oder anderen Werk habe ich bereits in irgend einer Anmerkung berichtet. Da eine solche aber zu leicht übersehen wird, dürften auch dafür die folgenden Mitteilungen nicht überflüssig sein.

I. Der Umkreis der Summa Sententiarum.

1. Der Traktat De sacramento penitentie des Cod. Paris. Nat. lat. 14869.

Cod. Paris. Nat. lat. 14869 bringt auf fol. 86 die Rubrik: De sacramento penitentie. Der Beginn des so angezeigten Werkes stimmt in den ersten Sätzen mit der Summa Sententiarum tract. 6 c. 10 überein: « Sacramentum penitentie redeuntibus ad Deum semper est necessarium. Est enim ... ». Es finden sich sodann wörtlich aus der Summa Sententiarum tract. 6 c. 10, 11, 12. Zu c. 13 treten bereits Zusätze. Dann aber schiebt sich völlig fremdes Material wie Canones usw. ein, das von fol. 88v-94v reicht. Der Schluß des Werkes findet sich auf fol. 94v und lautet: clavium scilicet datione pre ceteris donaretur.

Wir stellen das gleiche Werk auch im Cod. Paris. Nat. lat. 13442 fest.

2. Cod. Vat. Rossian. lat. 241.

M. Grabmann[1] hat längst dargetan, daß die mit Nostre iustitie et salutis causa fides esse perpenditur beginnenden Sentenzen des Cod. Vat. Barb. lat. 484 (alte Bezeichnung XI 127) ein Werk aus der Schule Hugos von St. Viktor darstellen. Ich konnte im Herbst 1927 das gleiche Werk im Cod. Vat. Rossian. lat. 241 (fol. 141-170) identifizieren. Allerdings ist es hier unvollständig. Es schließt auf fol. 170 in der Ehelehre mit den Worten: Eugenius papa: Si qua mulier transiret ad secundas nuptias et ex eis prolem non habuerit, quod non potest se copulare cognationi prioris nisi usque ad quartam generationem.

Weiteren, hier ebenfalls in Betracht kommenden Werken werden wir im Umkreis Anselms von Laon begegnen.

II. Der Bezirk Anselms von Laon.

M. Grabmann[2] hat bereits vor 25 Jahren die Aufmerksamkeit auf eine ganze Reihe von Handschriften gelenkt, die dem Umkreis Anselms von Laon angehören. H. Weisweiler[3] konnte diesen Katalog durch eine

[1] Die Geschichte der scholastischen Methode. II, Freiburg i. Br. (1911) 302.

[2] Die Geschichte der scholastischen Methode. II, 141-150.

[3] L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux. Nouveaux documents. Recherches de théologie ancienne et médiévale. IV, Louvain (1932) 237-269; 371-391.

Reihe von Münchener Handschriften erweitern. Daß damit die dafür in Betracht kommende Literatur noch nicht erschöpft ist, ergibt zur Genüge eine Sichtung des frühscholastischen Materials. Was ich dazu gefunden habe, sei im Folgenden mitgeteilt.

1. Cod. Bamberg. Patr. 47.

Der erste Teil dieser im 12. Jahrhundert geschriebenen Handschrift enthält Stücke, die unzweifelhaft die Zugehörigkeit zum Bereich Anselms aufdecken. So stimmt auf fol. 11v die Frage, ob die Gnade dem ersten Menschen vor dem Fall natürlich war, wörtlich mit den Ausführungen des eine Bearbeitung der Sententie Anselmi darstellenden Cod. Brit. Mus. Harley. 3851 fol. 38 überein. Außerdem ist die Abhandlung über die Furcht auf fol. 56v eine Paraphrase der Sententie Anselmi. [1]

2. Cod. Bamberg. Can. 10.

Der erste Teil dieser ebenfalls im 12. Jahrhundert geschriebenen Handschrift führt, unter andere Materialien verstreut, auch solche aus dem Umkreis Anselms mit sich. So ist das auf fol. 12-12v über den timor Gesagte wörtlich den Sententie Anselmi [2] entnommen. Auf fol. 31 begegnet ein Abschnitt: Dubitari a multis solet, an elemosine, que ab ipsis fiunt, qui in criminibus sunt, vel etiam que fiunt pro humana laude, remunerationem aliquam a Deo habeant, den man in gleicher Form unter den zum Bereich Anselms gehörigen Quästionen des Cod. Bamberg. Patr. 93 fol. 106 antrifft.

3. Cod. Bamberg. Patr. 93.

Die hier für uns in Betracht kommenden Teile (fol. 99-108) der dem 12. Jahrhundert angehörigen Handschrift stehen im engsten Zusammenhang mit einem Komplex des Cod. Bamberg. Can. 90 und des Cod. British Museum Additional. 18350.

Auf fol. 99 lautet die Rubrik: Hic rursum incipiunt sententie de multis. Beginn der ersten Frage: Sciendum est, quod apostolus omnes Corinthios iubet excommunicare fornicatorem. — Ende fol. 108 mit der Rubrik: Caritas est motus animi ad diligendum Deum propter ipsum et se et proximum propter Deum. Diligere Deum debemus non propter aliquod premium, sed propter ipsum.

Unter diese Fragen mischt sich auf fol. 104 der Brief Anselms von Laon an den Abt Heribrand von St. Laurentius in Lüttich: Venerabili abbati de sancto Laurentio H[eribrando] A[nselmus] humilis filius Laudunensis ecclesie salutem. [3] Wir finden ferner auf fol. 107 die dem Anselm

[1] *F. P. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon systematische Sentenzen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 2-3), Münster (1919) 105.

[2] *F. P. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon, 106-108.

[3] *F. P. Bliemetzrieder*, Trente-trois pièces inédites de l'œuvre théologique d'Anselme de Laon. — Recherches de théologie ancienne et médievale. II (1930) 58.

durch den Liber Pancrisis zugeschriebene Sentenz: In maiori misterio octave sanctorum coluntur quam festa.[1] Die Abhandlung auf fol. 105: De orationibus autem sive oblationibus sive elemosinis, que pro dampnatis fiunt, queritis, an prosint eis necne, erscheint auch in den Sententie Anselmi.[2]

4. Cod. Bamberg. Can. 90.

Die Schrift gehört ebenfalls dem 12. Jahrhundert an. Für uns kommen lediglich die von fol. 8-14 sich erstreckenden Sentenzen und Quästionen in Betracht. Beginn (fol. 8): Tribus ex causis latro in paradisum introivit. — Ende (fol. 14): quod non faceret, si spiritus noster in timore serviret.

Ein großer Teil dieser Sentenzen und Quästionen deckt sich mit solchen des Cod. Bamberg. Patr. 93. Ferner treffen wir z. B. die Quästionen (fol. 12) Queritur, cum apostolus dicat factores legis iustificari ...; (fol. 10) Si fides iustificat, sicut scriptum est: iustus autem ex fide vivit ...; (fol. 10) Rursus queritur, si sancta atque utilis erat circumcisio, cur debuit mutari ... in den von M. Grabmann[3] dem anselmianischen Bezirk zugewiesenen Teil des Clm. 23440 (fol. 112^v und fol. 120) wieder an.

5. Cod. British Museum Additional 18350 (12. Jahrh.).

Auf fol. 122 beginnt hier eine Abhandlung über das liberum arbitrium und die Erbsünde: Deus fecit hominem perfectum et talem scilicet, quod posset et velle bonum et non velle bonum. — Wir werden darauf weiter unten zurückkommen.

Auf fol. 126^v beginnen Sentenzen: Tribus [ex] causis latro in paradisum introivit. Dieses Initium fällt mit demjenigen der Sentenzen des Cod. Bamberg. Can. 90 zusammen. Tatsächlich decken sich auch diese beiden Sentenzengruppen zum großen Teil. Allerdings ist die Reihenfolge teilweise eine verschiedene. Gegen Ende zu fällt auch die wörtliche Identität auseinander. Auf Blatt 120 kommt sodann die Überschrift: Diverse questiones bone. Die erste Frage lautet hier: Prima questio est, quare Dominus hominem solo verbo non redemit. Diese und alle folgenden Fragen findet man ebenfalls im Cod. Bamberg. Patr. 93 fol. 100^v, sowie im Cod. Bamberg. Can. 90 fol. 10^v.

6. Cod. British Museum Harley. 3851 (12. Jahrh.).

Auf fol. 35 beginnt ein Traktat mit den Worten: Principium et finis Deus causa omnium rerum et substantia, apud quem non est transmutatio nec vicissitudo (!) obumbratio. Die ersten 5 Worte stimmen mit dem Initium der Sententie Anselmi[4] überein. Wir haben es hier denn auch mit einer Bearbeitung der Sententie Anselmi zu tun von der Art, wie sich

[1] *F. P. Bliemetzrieder*, ebenda, 66.
[2] *F. P. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon, 85.
[3] Die Geschichte der scholastischen Methode. II, 149.
[4] *F. P. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon, 47.

eine auch im Cod. Paris. Nat. lat. 10448 (fol. 162-203^v) findet, ohne daß aber beide identisch wären. Unsere Bearbeitung endet auf fol. 51^v in dem Abschnitt über die Idololatrie mit den Worten: quidam terram, quidam mare etc.[1] Daran reiht sich unmittelbar, allerdings in einer größeren und gröberen Schrift des 12. Jahrhunderts, der 5. Traktat der Summa Sententiarum.[2] Beginn fol. 51^v: Post legem Moisi successit lex evangelii, de cuius sacramentis deinceps est dicendum. Ende mit Kap. 12 fol. 56: et potuit ista significatio esse rei tantum [nun einige Worte unleserlich] parvulo cognite.

Daß die hier vorliegende Bearbeitung der Sententie Anselmi nicht ohne Bedeutung ist, wird sich bei Behandlung des Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek erweisen.

7. Cod. Paris. Nat. lat. 15172 (12. Jahrh.).

Auf fol. 114 begegnen einem hier die Sententie divine pagine mit dem bekannten Initium: De sententiis divine pagine aliqua Deo volente dicturi. Es handelt sich hier lediglich um ein Bruchstück des Werkes, das bereits auf fol. 119 in der Frage Potest queri de homine, utrum fuerit factus inter opera septem dierum an post, abbricht mit den Worten: Ubi autem dicit post opera sex dierum: formavit igitur Dominus hominem et inspiravit etc., videtur velle, quod post. Quod sic potest dici.[3]

8. Cod. Aa 36 4° der Landesbibliothek in Fulda.

Es handelt sich hier um eine Pergamenthandschrift des 12. Jahrhunderts mit 77 von mir gezählten Blättern. Größe 18,5 × 26,7 cm.

Auf fol. 1: Liber sanctorum Martini et Oswaldi in Wingarten.[4] Auf dem Einband ist ein Zettel aufgeklebt, der in roter Schrift des 15. Jahrhunderts besagt: Compendium theoloice veritatis. Auf dem Rücken des Einbandes findet sich ebenfalls ein Zettel mit einer Inschrift, die anscheinend lautet: Compendium theologice veritatis. Darunter steht unmittelbar auf den Einband geschrieben von einer Hand des 17. Jahrhunderts: Alcuinus de Antichristo.

Auf fol. 3^v folgt auf das Kapitelverzeichnis ein abgesprengtes Kapitel De orationibus sive oblationibus, que pro dampnatis fiunt, queritur, an eis prosint necne. Dasselbe tritt, wie wir bereits sahen, auch in den Sententie Anselmi auf.[5]

Die Summe selber beginnt auf fol. 4 mit der Rubrik: I. De sancta Trinitate und dem Text: Deum esse et omnipotentem et eternum, incomprehensibilem, summe atque ineffabiliter bonum, sapientem, non solum

[1] *F. P. Bliemetzrieder*, ebenda, 93.
[2] SSL 176, 127 ff.
[3] *F. P. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon, 20.
[4] Die Handschrift ist erwähnt bei *P. Lehmann*, Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. I. Die Bistümer Konstanz und Chur. München (1918) 404.
[5] *F. P. Bliemetzrieder*, Anselms von Laon, 85.

fides habet catholica, verum etiam ratio naturalis insinuat. Ende auf fol. 66^{v}: Joseph autem, cum esset iustus et nollet eam traducere, voluit eam occulte dimittere. Von fol. 67-76 gehen dann noch Sentenzen.

Ich kann hier nur im allgemeinen die Zusammenhänge bezw. die wörtliche Identität dieser Summe mit anderen Werken dartun. Leider muß ich mich hier mit einem bloßen Verweis auf die Fundorte *in der Fuldaer Summe* begnügen.

Mit wörtlich gleichlautenden Teilen kommen in Betracht:

a) Die Sententie Anselmi: fol. 7, 7^{v}, 9, 26, 29, 42, 43, 46 f., 60, 60^{v}, 61, 61^{v}, 62, 62^{v} f.;

b) die von F. Bliemetzrieder [1] veröffentlichten Sentenzen: fol. 43^{v};

c) die Bearbeitung der Sententie Anselmi, wie wir sie im Cod. British Museum Harley. 3851 besitzen: fol. 14^{v}, 15, 15^{v}, 16, 20, 20^{v}, 21, 24^{v}, 25^{v}, 26;

d) die zum Bereich Anselms von Laon gehörigen Sentenzen des Cod. Bamberg. Patr. 47: fol, 7, 8^{v}, 9, 11, 15^{v}, 22 f., 23^{v}, 24, 24^{v}, 25, 25^{v}, 26, 28, 28^{v};

e) die Summa Sententiarum: fol. 5, 5^{v}, 26^{v};

f) die zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. lat. 1345: fol. 11 f., 14, 15, 32 f., 33, 34^{v} f., 38^{v} ff., 45;

g) die zum Bereich der Summa Sententiarum gehörigen Sentenzen des Cod. Vat. Barb. lat. 484: fol. 13^{v} f.

Wie aus dieser Zusammenstellung hervorgeht, ist diese Fuldaer Summa aus Materialien des Bereiches Anselms von Laon und aus solchen des Bereiches der Summa Sententiarum zusammengesetzt. Hier sei nur noch bemerkt, daß die Reihenfolge der dem gleichen Werk entnommenen Quästionen in der Regel nicht derjenigen der Vorlage entspricht. Eine Ausnahme machen hier einigermaßen nur die den im Cod. Bamberg. Patr. 47 enthaltenen Sentenzen entnommenen Teile.

9. Der Libellus de libero arbitrio.

Dieses dem Alger von Lüttich zugeschriebene Werk findet sich gedruckt in der Patrologia Latina von Migne, Bd. 180, Kol. 969-972. Die Frage der Authentizität desselben bleibe dahingestellt. Jedenfalls aber gehört es zum Bannkreis des Anselm von Laon. Dies tut neben den gedanklichen Anklängen [2] der Umstand dar, daß Stücke davon zusammen mit Schriften auftreten, die zu Anselms Bereich gehören. So finden wir Kapitel 1-4 als Teil (fol. 71-73) eines im Clm. 23440 erhaltenen Werkes, Kapitel 2 und 3 in dem bereits erwähnten Cod. Brit. Mus. Addit. 18350 (fol. 123^{v} f.). Zudem begegnet uns der im Clm. 23440 (fol. 73 f.) sich an das 4. Kapitel unmittelbar anschließende Abschnitt: Rationali creature Deus dedit efficacem vim bone nature ad se cognoscendum, wiederum im Cod. Brit. Mus. Addit. 18350 und zwar auf fol. 122 f., hier aber vor

[1] Trente-trois pièces inédites, 74.

[2] Man vgl. z. B. *A. Landgraf*, Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik. Zeitschrift für katholische Theologie. LV, Innsbruck (1931) 414.

dem mit dem Libellus identischen Teil. Man sieht also, wie hier die Teile des Libellus getrennt in Handschriften auftreten, die ausgeprägt anselmianische Materialien mit sich führen, und wie sie lediglich dabei einer verschiedenen Gruppierung unterworfen werden.

10. Der Tractatus de statu virtutum.

Das Werk ist abgedruckt in der Patrologia Latina von Migne, Bd. 184, Kol. 791-812. Der Abschnitt De timore [1] zeigt eine starke Anlehnung an die in der Schule Anselms von Laon vertretene Lehre.

11. Eine nicht signierte Handschrift der Fritzlarer Pfarrbibliothek.

Das dem 12. Jahrhundert angehörige Manuskript ist nunmehr in die Bibliothek des Priesterseminars in Fulda eingereiht worden. Es bringt von fol. 64 ab einen mit [P]riusquam que ad fidem pertinent, discutere incipiamus, quid sit fides ipsa, inspicere debemus beginnenden Traktat, der Exzerpte aus der Summa de sacramentis Hugos von St. Viktor aneinanderreiht. Ende dieses Traktats auf fol. 70: et que per miracula aprobata et ex his quantum videbitur et possibile erit. Auf fol. 72^v hebt ein Traktat über die Erbsünde mit den Worten an: [N]on, queso, arrogantie, sed obedientie deputetur, quod rem presumo difficilem. Er endigt auf fol. 83^v mit den Worten: Si placuerint, tua sunt; sin autem, mea. Ignosce tamen ignoranti et placare obedienti, quia quod potui, feci. — Die Art, wie die Probleme behandelt werden, stellen das Werk in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts. Es werden dabei verschiedentlich Lösungen gebracht, die von den Sententie Anselmi kritisch diskutiert werden.

Hernach schließt sich ein anonymer spekulativer Traktat über die Ehe an. Beginn (fol. 89): [D]iscutiamus, ut postulas, quid sit coniugium ex eius diffinitione proposita. Der Traktat bricht auf fol. 94 ab mit den Worten: Nam quia in corde eius amor Spiritus Sancti singulariter ardebat.

Von fol. 94^v ab findet sich dann die Urfassung der Theologia Abaelards.

12. Cod. Britisch Museum Royal 11 B II (12. Jahrh.).

Diese Hs. enthält von Fol. 46^v ab ein Bruchstück der Sententie Anselmi, Beginn: Sicut supra dictum est, in lege veteri erant quedam propter causas suas. Dies deckt sich mit der Ausgabe der Sententie Anselmi von Bliemetzrieder Seite 103. — Der Teil De coniugio hat wörtliche Abhängigkeit von Hugo von St. Viktor, Summa de sacramentis Pars II tr. 11. Ende fol. 56: et quasi laudando exortentur homines ad nuptias frequenter iterandos (!).

* * *

Ich muß mich mit diesen kurzen Angaben bescheiden. Sie dürften die bereits von H. Weisweiler [2] mit besonderem Nachdruck vorgetragene

[1] SSL 184, 806 f.
[2] L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, 389 ff.

Tatsache von Bearbeitungen und Erweiterungen des Werkes Anselms von Laon aufs neue unter Beweis stellen. Aus meinen Untersuchungen zur Literatur der Paulinenkommentare des 12. Jahrhunderts [1] und zu den Quästionenbeständen des Bereiches Odos von Ourscamp [2] dürfte sich zur Genüge ergeben, daß diese Bearbeitungs- und Erweiterungsmethode eine durchaus alltägliche Erscheinung dieser Periode war. [3]

Artur Landgraf.

[1] Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1936.

[2] Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du XIIme siècle. — Recherches de théologie ancienne et médiévale 1934 und 1935.

[3] Lediglich, um einer Legendenbildung in Prioritätsfragen vorzubeugen, sei hier bemerkt : Das Bulletin de théologie ancienne et médiévale II (1936) 620* schreibt dem verdienten Bibliothekar der Biblioteca Abbaziale in Montecassino M. Inguanez die Auffindung der Sentenzen des Magisters Omnebene im Cod. Cassin. 386 zu. Tatsächlich wurde dieses Werk darin im September 1930 von mir identifiziert, was wegen des Fehlens des ersten Teiles nicht ohne Schwierigkeit war. Ich habe davon zum ersten Mal Kenntnis gegeben in der Zeitschrift für kath. Theol. LV (1931) 404, Anm. 10 und 417. Die Zuweisung von M. Inguanez steht in mittelbarer Abhängigkeit davon und von meiner Mitteilung im Divus Thomas, Freiburg (1933) 159, Anm. 4.

Über den von H. Weisweiler [Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften. — Zeitschr. f. kath. Theol. LIX (1935) 242 ff.] zur Lösung der Autorfrage des Compendium theologicae veritatis benützten Cod. 477 der Innsbrucker Universitätsbibliothek habe ich zum gleichen Zweck im Zusammenhang mit anderen Handschriften bereits berichtet in der Zeitschr. f. kath. Theol. LIII (1929) 106 f.

Literarische Besprechungen.

Philosophie.

A. Mitterer : Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, I). — Innsbruck, « Tyrolia ». 1935. 160 SS.

Das Endergebnis der vorliegenden Untersuchung faßt der Autor in die Worte zusammen : « Tot ist nicht bloß der physikalische Hylomorphismus der Körpersubstanzen, sondern ebenso der entsprechende metaphysische » (S. 140). Das ist eindeutig und radikal gesagt ! Eine solche Schlußfolgerung kann selbstverständlich nur Geltung beanspruchen, wenn sie sich auf durchschlagende Beweise stützt. Wie, so fragen wir, sucht Prof. Mitterer seine These zu beweisen ?

Er betrachtet die verschiedenen Deutungen, welche St. Thomas, die Thomisten und die « Thomasisten » (als « thomasisch » bezeichnet er die Einstellung jener Philosophen und Theologen, welche sich von den Thomisten lossagen, um sich an St. Thomas anzuschließen) den Ausdrücken « Form » und « Materie » geben und zählt so den « technischen Hylomorphismus », den « Erscheinungshylomorphismus » und den « Wesenshylomorphismus » auf. Das könnte uns etwas überraschen. Weiß doch jedermann, daß bei Thomas « Materie » und « Form » im abgeleiteten Sinne gebraucht werden, in einem Sinne, der sich zum metaphysischen Problem des Hylomorphismus wie das Bild zur Idee verhält. Der « technische Hylomorphismus » z. B. bezieht sich auf die « forma » und « figura », die eine Art der Qualität ausmachen und infolgedessen nichts mit dem Problem der materiellen *Substanzen* zu tun haben. Der « Erscheinungshylomorphismus » steht ihm ebenso fern. Die Substanz offenbart sich durch ihre Eigenschaften, ihre Tätigkeiten. Diese sind gleichsam die Form der Substanz, während diese selbst als deren Materie betrachtet werden kann. Aber im Hylomorphismus im eigentlichen Sinne, d. h. im metaphysischen Hylomorphismus, dessen Ende Prof. Mitterer ankündigt, wird die Zusammensetzung der materiellen Substanz als solcher bestimmt. Der Verf. hätte sich nach meinem Dafürhalten viele Mühe und manche Wiederholungen ersparen können, wenn er nicht Bilder für Ideen genommen hätte, sondern gleich an das Hauptproblem herangetreten wäre.

Prof. Mitterer will uns also überzeugen, daß das « Weltbild » des hl. Thomas von unserem heutigen wesentlich verschieden ist. « Unter Weltbild ist das natur- und kulturwissenschaftliche Weltbild zu verstehen, d. h. die Summe der in Natur- und Kulturwissenschaften, in Erfahrungs- und Geschichtswissenschaften niedergelegten Erkenntnisse, Meinungen und

Vermutungen, über die eine Zeit, ein Buch, bezw. eine Person verfügt» (S. 8). Wenn das das Weltbild Prof. Mitterers ist, dann bietet ein Vergleich zwischen unserem Weltbild und dem des hl. Thomas kein besonderes Interesse. In jedem Jahrhundert könnten wir Differenzen feststellen ; Vergleiche mit Descartes oder Newton ließen uns ebenso gut sagen, daß die Natur- und Kulturwissenschaften Fortschritte gemacht haben. All das hat gar keine Beziehung zu der Lehre des Hylomorphismus, wie sie die Thomisten von heutzutage vortragen und verfechten. Das Weltbild Mitterers entspricht den Theorien und synthetischen Hypothesen, welche die Naturwissenschaftler aufstellen, um die Tatsachen der Erfahrung systematisch zu ordnen. Diese « Bilder », wie sie W. Ostwald nennt, sind weder wahr noch falsch. Sie sind nützlich oder überlebt und man muß sich hüten, sie mit der « Wissenschaft » zu identifizieren, wenn man nicht mit dem ärgerlichen Widersinn Brunetière's enden will : mit dem Bankerott der Wissenschaft.

Die Metaphysik geht auf etwas ganz anderes. Im Lichte der Seinsprinzipien will sie die innerste Natur dieses gewaltigen Universums kennen lernen, in dem sich unser Leben abspielen und unser Geschick erfüllen soll. Die Erfahrung ist ihr hiebei selbstverständlich und unbedingt notwendig. Aber nachdem sich die Spezialwissenschaften einmal, und mit Recht, von der Philosophie losgemacht haben, so kann es nicht Sache des Metaphysikers sein, die Arbeit des Naturwissenschaftlers zu leisten, die unaufhaltsam unsere Kenntnis von den Erscheinungen vermehrt. Der Philosoph kann sich gegenüber diesen Forschungen aber auch nicht gleichgültig verhalten ; tragen sie doch dazu bei, unsere Ideen zu klären ; und in manchen Fällen müssen wir das Gebiet der Metaphysik in Schutz nehmen gegen ein Überfluten durch die Bilder, welche die Naturwissenschaften daherführen.

Dem Philosophen liegt es keineswegs daran, unsere Kenntnis von den Erscheinungen zu vermehren. Er vertieft die allgemein gültigen Begriffe, die keine Erscheinungswissenschaft zu erschüttern vermag. Wie er in der allgemeinen Metaphysik vom Begriff des *Seins* ausgeht, so bildet seine erste Gegebenheit in der Naturphilosophie der Begriff der *Quantität*. Sicherlich werden die « Naturwissenschaftler » uns diese nicht streitig machen und wir können es uns ersparen, nach einer andern zu suchen, um einen unerschütterlichen metaphysischen Hylomorphismus zu begründen.

Mitterer bietet uns in seinem ganzen Buch auch nicht den leisesten Hinweis auf diese reelle Grundlage des Hylomorphismus. Er hält ihn für ganz und gar abgetan, weil die gegenwärtig geltenden Auffassungen vom Atom sich nicht mehr auf ihn stützen. Er lebt im Gegenteil ungestört weiter, weil er fortwährend neu emporsproßt aus dem fruchtbaren Boden der quantitativen Substanz.

Der Verf. behauptet und wiederholt es immer wieder, daß St. Thomas und die modernen Physiker sich mit dem nämlichen Problem befassen. Verstehen wir uns recht ! Mitterer weiß gar wohl, daß im 13. Jahrhundert die Philosophie sich noch nicht klar von den Erfahrungswissenschaften geschieden hatte. Es war auch zur Zeit *Descartes* noch nicht geschehen.

Man erinnere sich an sein Bild von dem Stamm und den Ästen und Zweigen des Baumes, dessen Wurzel die Metaphysik ist! St. Thomas war im Besitze einer metaphysischen Lehre über die Zusammensetzung der Stoff-Substanz. Er konnte selbstverständlich die Entdeckungen des 20. Jahrhunderts noch nicht kennen. Und da er sich noch mit der Physik seiner Zeit befaßte, hat er seine metaphysischen Ideen zur Erklärung der einzelnen Phänomene verwendet. Einige Thomisten halten noch an diesem Vorgehen fest, indem sie den Unterschied zwischen den Erfahrungswissenschaften und der Philosophie doch anerkennen. Nach unserer Auffassung sind sie im Unrecht. Man kann vielleicht geltend machen, daß unsere neueren Theorien die Einheit der Atome, der Moleküle und selbst des molaren Körpers nicht genügend beachten, und daß die Form ein Prinzip der Einheit ist. Aber von diesem Gesichtspunkte aus hat der Hylomorphismus nicht mehr Wert als die zwar fruchtbaren, aber zeitlich begrenzten Erklärungshypothesen der Naturwissenschaften.

Allerdings St. Thomas hat sich mit dem Problem befaßt, worauf unsere modernen Physiker ihre Aufmerksamkeit gerichtet haben. Er hat einen physikalischen Hylomorphismus formuliert und die Auffassung, die er uns vom physischen Körper gibt, hat sich als unzulänglich erwiesen. Unsere heutigen Physiker sind diesbezüglich besser beraten. Aber sein metaphysischer Hylomorphismus wird solange bestehen, als es noch einen Philosophen gibt, der die quantitative Substanz im Lichte der allgemeinen Metaphysik untersucht. Mitterer spricht wohl von diesem metaphysischen Hylomorphismus; *aber er hat ihn nicht benützt.* Sein Buch beweist bloß, daß St. Thomas die Physik des 20. Jahrhunderts nicht kannte. Ich glaube, daß man diesbezüglich schon vor dem Erscheinen der Forschungen Mitterers seine Bedenken hatte!

Ich habe übrigens den Eindruck, daß gewisse Begriffe im Geiste des Verfassers nicht ganz klar sind, und daß wir, wenigstens bezüglich der Terminologie, zu größerer Bestimmtheit und Klarheit gelangen müssen, bevor eine Untersuchung über das Zentralproblem in Angriff genommen werden kann. Mitterer hat sicherlich eine ganz persönliche Auffassung von der *Substanz* (S. 73 ff.). Wenn er die körperliche Substanz erklären will, dann bringt er nichts « Substantielles » vor. Seine Auffassung vom Verhältnis der Substanz zu ihren aktiven Eigenschaften ist zum wenigsten unbestimmt, vielleicht ungenau (S. 27). Man ist erstaunt erfahren zu müssen, daß die Wärme etwas Substantielles ist (S. 32) und daß es « Stoffsubstanzen gibt, die keine Körper sind, weder im alten, noch im neuen Sinne » (S. 39).

Mitterer hätte doch befürchten sollen, daß er an der eigentlichen Kernfrage vorbeirede, schon durch die Art und Weise, wie er, übrigens gestützt auf sehr anerkennenswerte Gründe, die Struktur des stofflichen Moleküls und Atoms bestimmt. Die Substanz als solche ist nichts Phänomenales. Wir leiten sie ab, indem wir von ihren Tätigkeiten ausgehen. Nun aber gehören alle Beschreibungen Mitterers, alles, was er an Stelle des alten Begriffes von der Stoffsubstanz setzen will, der Ordnung der bloßen Erscheinungen an. Wir sehen die Hylonen nicht, aber wir sollen sie uns vorstellen. Man stellt sich keine Substanz vor, man versteht sie!

Indessen ist Prof. Mitterer kein radikaler Gegner des Hylomorphismus. Er gestattet uns, wenn es uns Freude macht, eine Art Hylomorphismus in den Hylonen anzunehmen ; und er scheint nicht abgeneigt zu sein, substantielle Formen auf dem Gebiete der Biologie zuzugestehen. Dieser letztere Punkt dürfte ihn in Konflikt bringen mit der Vielheit der Formen, eine Auffassung, die er vielleicht als « thomasisch » bezeichnen wird. — Doch wir hoffen, daß er sich fernhält vom alten Vitalismus Bichat's und daß er bezüglich des Menschen uns nicht eine Art kartesianischen Dualismus vorlegt, den alle physiologischen und psychologischen Forschungen ablehnen müßten, und der allen Biologen, selbst den vom Materialismus am weitesten abstehenden, als unannehmbar erscheint.

Kurz : Prof. Mitterer ist auf dem Wege zu einer neuen Auffassung der stofflichen Natur, die weder philosophisch, noch thomistisch noch thomasisch sein wird. Hoffen wir, daß er mit seinen gründlichen naturwissenschaftlichen Kenntnissen bald in Bahnen einlenken werde, die seiner Stellung als Theologen besser entsprechen.

Freiburg. *M. de Munnynck* O. P.

J. Maritain : Science et Sagesse. — Paris, Labergerie. 1935. 393 pp.

Dans ce volume, M. Maritain publie trois conférences faites à l'*Angelicum* en 1934. Il y ajoute des « Eclaircissements sur la philosophie morale », rendus nécessaires par la controverse que certaines idées chères à M. Maritain devaient susciter.

La première conférence : *Science et Sagesse*, nous paraît très belle. La distinction des trois sagesses : hindoue, grecque et mosaïque, atteint la différence essentielle ; et l'évolution ultérieure de la sagesse chrétienne et occidentale est éminemment suggestive. Si l'on fait abstraction des discussions ultérieures, auxquelles la conférence ne fait guère allusion, on admettra sans peine toutes les idées maîtresses du savant auteur. Remarquons cependant qu'il parle en théologien, et expose les conceptions du chrétien sur le monde et la vie. C'est évidemment son droit, et on peut l'en féliciter ; mais il est abusif et même dangereux d'appeler cela de la « philosophie ». Un détail : M. Maritain croit que « la science divinisée et le règne de l'argent (ont) eu leur première aurore annonciatrice à la même heure ». Ce n'est pas tout à fait exact. Le capitalisme, caractérisé par le cycle : argent, marchandise, argent, a été inauguré par les marchands, et remonte au XIVme, même au XIIIme siècle.

La deuxième conférence, sur la *Philosophie de la nature*, peut servir d'introduction au livre que M. Maritain a écrit sur le même sujet. Elle montre la nature de cette branche de la philosophie qui a subi les sorts les plus divers. La philosophie de la nature semble sortir de la longue crise qu'elle a traversée depuis la Renaissance jusqu'à nos jours. Elle n'est, certes, pas la métaphysique qui s'attache à « l'être comme être ». Elle fait la philosophie de *tel* être, de l'être mouvant, de l'être quantitatif. C'est pourquoi, elle doit rester en contact avec les sciences empiriques. Mais jusqu'à quel

point ? Il y a là un problème que M. Maritain laisse dans l'ombre. Il y a des phénomènes très généraux, que les sciences empiriques ne feront jamais disparaître : la quantité, l'étendue, le changement. On peut assurément en faire la philosophie, sous la conduite de la métaphysique générale, une philosophie qui échappera à tous les avatars des sciences particulières. Il faut évidemment davantage si l'on veut arriver à une conception philosophique de l'univers réel ; et le contact avec l'élaboration continue, « empiriologique », des phénomènes est indispensable. Mais il ne faut pas que la philosophie de la nature se mette à la remorque de toutes les « théories scientifiques » éphémères ; et nous croyons qu'une philosophie de la nature, vraiment *philosophique*, est moins labile que M. Maritain ne semble l'admettre.

Un point mérite une attention particulière. La philosophie de la nature ne manquera pas de signaler la place centrale et terminale de l'homme dans l'univers. En ce moment, la pensée allemande — qu'on pense à Heidegger — y insiste particulièrement. Or, les sciences physico-mathématiques font des efforts persévérants pour l'éliminer de la perception des phénomènes. Sur quels phénomènes faudra-t-il philosopher ? Sur ceux qui, sans cesse, envahissent et nourissent la conscience humaine, ou sur les équations des mathématiciens ?

La troisième conférence éveillera beaucoup de susceptibilités. M. Maritain veut « philosopher dans la foi », ce qui ouvre à nouveau la controverse récente sur « la philosophie chrétienne ». C'est évidemment son droit, parce qu'il a pleinement le droit d'être croyant et théologien ; mais le mot « philosophie » a acquis un sens précis, et ce que M. Maritain veut faire n'est plus de la philosophie. Il protestera évidemment. Il veut considérer les notions révélées sous la lumière de la raison ; il prétend faire un simple emprunt à une science « subordonnante », comme le font tant de sciences surbordonnées. Mais c'est précisément ce que fait le théologien. Celui-ci en appelle encore à d'autres sources ; il considère les vérités naturelles et surnaturelles sous une autre lumière ; mais toute théologie, sous peine de perdre son caractère scientifique, doit systématiser les dogmes dans une synthèse *rationnelle ;* c'est pourquoi elle reste un « habitus » naturel. Dès qu'on considère un « objectum formale quod » inaccessible à la simple raison, on sort de la philosophie. Celle-ci est essentiellement la connaissance de la totalité du réel, acquise par la raison. Elle ne comprend donc pas des vérités inaccessibles à la raison. Dans son sommet, elle n'est subordonnée à aucune autre science ; c'est pourquoi, elle doit justifier ses propres principes.

Il est très vrai que des notions précieuses, *purement naturelles*, ont été introduites en philosophie sous l'influence de la doctrine chrétienne. En ce sens on peut parler peut-être de « philosophie chrétienne ». Mais cela ne change en rien la nature de la philosophie, qui reste une science purement naturelle.

M. Maritain estime qu'une morale naturelle est impossible. Elle devrait diriger vers sa fin réelle l'homme tel qu'il est. Or, l'homme est déchu ; non seulement il a perdu la grâce, mais il est aussi blessé « in naturalibus ».

Il a été racheté par le sang de Jésus-Christ et est devenu l'héritier du royaume des cieux. Tout cela est parfaitement vrai ; mais nous ne voyons pas comment M. Maritain en déduit sa conclusion. Le philosophe moraliste prend l'homme tel qu'il le trouve. Il tâche de découvrir dans sa nature la fin vers laquelle il doit s'acheminer par les initiatives de sa volonté libre. Il constate sa dépendance vis-à-vis de son Créateur et il comprend qu'il doit accomplir la volonté divine, inscrite dans les potentialités de sa propre nature, personnelle et sociale. Il est vraiment paradoxal de dire que sur cette base on ne peut pas construire une morale parfaitement naturelle. L'immense majorité des philosophes, tous ceux qui s'écartent de la Révélation chrétienne ou qui l'ignorent, n'en connaissent pas d'autre.

Il est vrai que, surtout en morale, on se heurte à des mystères troublants. C'est pourquoi M. Maritain semble se trouver particulièrement à l'aise sur ce terrain pour « théologiser » la philosophie. — Il est vrai que toutes nos spéculations philosophiques aboutissent à d'immenses points d'interrogation, auxquels l'esprit humain n'a répondu que par des mythes plus ou moins ingénieux, ou par des fantaisies plus ou moins arbitraires. — Nous constatons encore que la Révélation chrétienne vient apporter à ces problèmes torturants des réponses adéquates, qui trouvent leur garantie dans l'autorité divine ; et cette concordance est peut-être la meilleure « apologétique » pour les méticuleux savants qui aiment à couper des cheveux en quatre au sujet des faits historiques. — Concluons qu'une philosophie intégrale s'ouvre largement vers le ciel, qu'elle se termine par une aspiration inarticulée vers la Révélation, et que dans ce sens nous pouvons parler d'une « anima naturaliter christiana ». Mais concluons surtout qu'au *chrétien* la philosophie montrera nettement son insuffisance, et s'il est philosophe, il deviendra *théologien* comme M. Maritain.

M. Maritain ne paraît pas se douter de la très grande compétence de ses adversaires ; c'est pourquoi la controverse devient agaçante parfois. Nous croyons qu'elle jaillit d'un malentendu. Le savant auteur semble sur la bonne voie, lorsqu'il distingue entre la philosophie en soi et l'état dans lequel elle *existe* à telle ou telle époque, dans tel ou tel sujet. On a tort de parler à ce propos, suivant la mode du jour, d'ordre *existentiel*. L'existence, actualité de l'essence, ne modifie celle-ci en rien. Mais ce qui est vrai, c'est que l'homme concret ne se dirige jamais dans la vie par la seule philosophie. Nous ne pouvons *rationaliser* que l'armature, les lignes maîtresses et tectoniques de notre synthèse intellectuelle. Nous remplissons les vides que la philosophie laisse subsister dans notre « Welt- und Lebensanschauung » par la confiance que nous avons dans les autres, par la poésie et les mythes, parfois, hélas ! par nos désirs, et aussi, Dieu merci, par la foi chrétienne. Heureux ceux qui peuvent soutenir leur philosophie au moyen de la Révélation. Trois fois heureux ceux qui peuvent la consolider par une profonde théologie. — Mais alors, il ne s'agit plus de philosophie ! Ne jouons pas avec le sens des mots. C'est toujours déplaisant, et souvent dangereux.

Fribourg. *M. de Munnynck* O. P.

E. Gilson : Le Réalisme méthodique. — Paris. Téqui. 1936.

Ce volume contient des essais dont plusieurs ont paru ailleurs. M. Yves Simon a eu l'heureuse idée de les réunir, et de nous donner une vue d'ensemble des idées de M. Gilson sur le « réalisme méthodique », ainsi nommé par opposition au « doute méthodique » de Descartes. Le directeur des *Cours et Documents de philosophie* a droit à notre gratitude ; et surtout nous sommes reconnaissants à l'illustre auteur, qui avec une clarté exemplaire détermine l'attitude du réaliste conséquent.

Cinq études donc, unies par l'idée centrale du « réalisme méthodique ». La première, qui prête son nom à tout l'ouvrage, révèle nettement la position de l'auteur. Comme il fallait s'y attendre, M. Gilson prend surtout l'attitude de l'historien ; mais il ne fait aucun mystère de sa position personnelle. L'idéalisme fait du « connaître » une condition de l'être. Descartes est le grand initiateur de ce mouvement. Il croit encore sauver les doctrines essentielles de la métaphysique traditionnelle au moyen du principe de causalité. Vains efforts : qui commence par Descartes finira par Berkeley et Kant. Les néo-scolastiques sont résolument réalistes, mais ils croient pouvoir se placer au point de vue des idéalistes et découvrir l'objet dans le sujet. C'est là, d'après M. Gilson, une entreprise absolument stérile. Un « réalisme critique » est contradictoire comme le cercle carré. Si l'on commence par l'idée on n'en sortira jamais ; car tout ce qu'on y trouve, même le non-moi, se réduit fatalement à un « percipi ». Pour les grands scolastiques, le problème épistémologique n'existe pas. Ils ne commencent ni par l'idée comme Descartes, ni par Dieu comme Spinoza. Ils commencent par les choses, et aboutissent à une métaphysique féconde. Ils sont très critiques ; mais leur « réalisme » n'est pas critique au sens usuel du mot. En somme, il faut choisir entre le réalisme « méthodique » avec ses fruits abondants, et l'idéalisme avec son irrémédiable stérilité métaphysique.

Dans le deuxième essai : *Réalisme et Méthode*, il s'agit surtout de savoir si le réalisme critique du cardinal Mercier est immédiat, comme le prétend Mgr Noël, ou médiat, comme le croit M. Gilson. Il y a certainement chez le cardinal Mercier des phrases très significatives en faveur de l'opinion de M. Gilson. D'autre part, l'interprétation de Mgr Noël est ingénieuse, et M. Gilson reconnaît que Mgr Noël est bien placé pour connaître la pensée de son grand prédécesseur. La solution ne se trouve-t-elle pas ailleurs ? Le cardinal Mercier a été, *dans son milieu*, un initiateur sur le terrain critériologique. Le premier parmi les néo-scolastiques il a accepté résolument la lutte avec l'idéalisme et le criticisme Kantien, en se plaçant sur le terrain de ses adversaires. M. Gilson pense que c'est là une méprise, et nous sommes très enclins à croire qu'il a raison. Mais une fois cette attitude admise on ne doit pas s'attendre à voir tous les problèmes prendre leur forme définitive du premier coup. Mercier estimait probablement que le réalisme se justifie par lui-même sans aucun raisonnement causal ; de là l'interprétation de Mgr Noël. Mais les idéalistes raisonnent ou semblent raisonner ; Mercier a raisonné avec eux et contre eux ; et il a été amené très naturellement à faire jouer le principe de causalité. De là son « réalisme médiat » et ses surprenantes affinités avec Descartes. En d'autres termes, Mercier ne se

posait pas nettement la question de savoir si le « réalisme critique » devait être médiat ou immédiat. C'est un des mérites de Mgr Noël d'avoir précisé le problème.

Le troisième essai met en lumière *la Spécificité de l'Ordre philosophique.* La philosophie, comme d'ailleurs toute autre science, a sa méthode propre. La scolastique est tombée en discrédit à cause de sa stérilité en matière scientifique. Mais qu'avait-elle à faire sur ce terrain ? Elle s'y est risquée et elle y a révélé sa radicale impuissance. La scolastique est parfaitement conciliable avec les sciences de la Nature si elle reste fidèle à sa propre méthode, et surtout à son propre objet. D'ailleurs, Descartes en philosophant en mathématicien, et Kant en prenant l'attitude du physicien, abandonnent la méthode spécifiquement philosophique et aboutissent à la négation de la philosophie. De là encore la tendance actuelle à philosopher en dehors de la raison. Tout cet essai, qui s'éloigne un peu du sujet principal du livre, établit des connexions historiques très suggestives. Puisse-t-il être médité dans certains milieux qui en ont besoin.

Le quatrième essai retourne à *la Méthode réaliste.* L'éminent auteur constate que les idéalistes restent rarement fidèles à leur idéalisme jusqu'au bout, comme d'ailleurs les réalistes finissent souvent en idéalistes. Le « réalisme méthodique » pose le réel existant. La pensée est dominée par l'être, et en s'assimilant au réel elle aboutit à une métaphysique féconde. Le réalisme ne décrète pas sa méthode avant d'aborder la métaphysique ; il la trouve dans sa métaphysique même. On est idéaliste, et on doit l'être jusqu'au bout, si l'on prétend partir de l'idée pour atteindre le réel. Le résultat des deux méthodes doit déterminer notre choix. Mais le « réalisme critique », un réalisme à base idéaliste, est un non-sens.

Enfin, M. Gilson nous donne en cinquième lieu un *Vade-mecum du débutant réaliste.* Trente conseils au jeune philosophe qui se trouve un peu déconcerté par la popularité de l'idéalisme. Ils sont formulés avec esprit et non sans quelque malice. Ils rencontrent la plupart des considérations idéalistes qui ont valu à l'idéalisme tout ce « succès » qui n'est au fond qu'un échec. On semble malheureusement se complaire dans l'échec.

La position de M. Gilson nous paraît inattaquable. Nous croyons que l'affirmation de l'être s'impose dès le début, sous peine de ne plus jamais y arriver. Aucun « réalisme critique » ne fera sortir de la pensée l'existence *en soi* du non-moi. On ne réfute pas l'idéalisme en se plaçant sur son terrain, c'est-à-dire en admettant que rien n'est donné que par la pensée. Les idéalistes admettent cela comme un postulat, presque comme un principe ; en réalité ce n'est qu'une hypothèse dont la dangereuse inanité résulte des conséquences que Berkeley et Kant en ont déduites. Il n'y a aucune « naïveté » à s'en tenir au sens commun, si l'on constate, par l'échec de toute tentative idéaliste, que c'est par là que passe le chemin de la vérité. M. Gilson a établi tout cela d'une manière lumineuse. C'est pourquoi nous croyons que son livre a une valeur permanente ; il nous donne le point de départ indispensable de toute « théorie de la connaissance » réaliste.

Car la théorie de la connaissance, et même la « critériologie », ne disparaissent pas pour autant. Nous ne croyons pas que le réaliste en est

réduit à un choix « pragmatique » entre l'être et la pensée comme point de départ, et à constater que l'être nous permet de réussir et que la pensée nous laisse dans l'embarras. Après avoir pris nettement l'attitude réaliste, nous sommes bien obligés d'examiner l'idéalisme, puisqu'il y a des idéalistes. Le non-moi, impliqué dans la pensée, qui ne se donne pas comme un « percipi », n'est, certes, pas le non-moi existant en soi ; mais apparaissant dans le « je pense » existentiel, il pose des problèmes singulièrement embarrassants pour l'idéaliste. Le problème « critériologique » ne nous demande pas de faire sortir un « existant en soi » de la pensée. Ce pouvoir divin n'appartient pas à l'homme ; M. Gilson l'a admirablement prouvé. Mais on peut se demander si l'analyse de la pensée, se saisissant elle-même, ne nous oblige pas à dépasser la pensée. Nous croyons qu'il en est bien ainsi ; et c'est peut-être pour ce motif que beaucoup d'idéalistes finissent en réalistes inconscients. Les travaux critériologiques des néo-scolastiques n'ont pas été vains. Parfois, ils ont forcé un peu le résultat de leurs recherches ; mais ils ont au moins établi que l'intelligence humaine, critique jusqu'au bout, ne peut pas s'enfermer dans l'idéalisme sans éprouver les plus vives inquiétudes intellectuelles.

Nous nous permettons une dernière remarque au sujet de ce précieux ouvrage. M. Gilson ne semble pas aimer la « philosophie des Valeurs ». Il ne voit dans les valeurs que les transcendantaux vidés de l'être. Pas nécessairement, ce nous semble. Presque toujours la philosophie des valeurs est greffée sur l'idéalisme ; et dans ce cas, la répugnance et la critique de M. Gilson sont parfaitement justifiées. Mais ne peut-on pas dégager la philosophie des valeurs de cette origine suspecte qui ne lui est pas essentielle ? Nous nous contentons de dire ici qu'à notre avis les valeurs se rattachent à *un* transcendantal, au bien, et se distinguent de lui par une spécification. Elles sont le bien, accessible ou réalisable, de la *vie personnelle*. Ainsi conçue, la philosophie des valeurs nous mène admirablement de la métaphysique pure à une conception synthétique de la morale et de l'esthétique.

Fribourg. *M. de Munnynck O. P.*

O. Dittrich : Geschichte der Ethik. Vierter Band : Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Abteilung : Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. 1932. Leipzig, Felix Meiner. 1932. XI-570 SS.

Die 570 Seiten des vorliegenden vierten Bandes der Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich setzen sich folgenderweise zusammen : 460 Seiten sind Text, 48 Seiten (460-508) enthalten Quellennachweise und sachliche Ergänzungen, 14 Seiten (508-522) sind einem zweifachen (primären und sekundären) bibliographischen Literaturnachweise gewidmet, 48 Seiten endlich (522-570) sind als sehr ausführlicher Nachschlagebehelf beigefügt.

In meiner Rezension der drei ersten Bände konnte ich schreiben : « Es ist gerade, wie wenn in diesem Werke die Geschichte der Ethik sich

selbst darstellte. Der Verfasser tritt mit seiner persönlichen Auffassung ganz und gar zurück ». Dieses Urteil gilt im vollen Umfange auch für den vierten Band. Für den vierten Band noch mehr als für die drei vorhergehenden Bände. In der Geschichte der Ethik der Reformation fühlt sich der Verfasser viel mehr zu Hause als in der Geschichte der Ethik des Mittelalters. Trotzdem aber der Verfasser im Protestantismus daheim ist, hört man aus seiner Darstellung so vieler protestantischer Vorurteile nie ein protestantisches Vorurteil heraus. Er will gar nichts anderes, als möglichst genau und möglichst objektiv und möglichst gewissenhaft darstellen, wie die protestantische Ethik geworden und wie sie sich bis zum Ausgang des Mittelalters (1689) entwickelt hat. Die subjektive Gewissenhaftigkeit, die objektive Zulänglichkeit und mit diesen beiden Eigenschaften verbunden die wissenschaftliche Sauberkeit des Werkes läßt sich kaum übertreffen.

Die *vier Abschnitte* des *ersten Teiles* stellen die Ethik der vier Reformatoren, Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin (nebst Butzer) in vier Monographien dar. Diese vier Monographien bilden vier Kabinettstücke wissenschaftlicher Darstellung. In gedrängtester Kürze wird hier der ganze Luther durchsichtig. Zitat reiht sich an Zitat. Was aber die Zitate verständlich macht und die verschiedensten Zitate zu einem Ganzen gestaltet, das sind die verständigen Verbindungen, die der Verfasser zwischen den Zitaten herstellt. Und was von Luther, hauptsächlich von Luther gilt, das gilt in etwa auch von Melanchthon, von Zwingli und Calvin.

Der Verfasser kennt die theologische Ethik der vier Reformatoren durch und durch. Aber er kennt noch viel mehr als nur ihre Ethik, er kennt auch ihr Ethos. Wer die Ethik eines Ethikers verstehen will, muß vor allem das verborgene Ethos sehen, das hinter der Ethik steckt. So sehr auch die Ethik der vier Reformatoren sogar in wesentlichen Stücken von einander abweicht, ist doch ihr Ethos das nämliche. Das gemeinsame Ethos besteht in einem gemeinsamen Zorn und Haß gegen Rom. Unter dem bestimmenden Einfluß dieses Ethos ist die Ethik der Reformatoren zustande gekommen. Die Reformation ist nicht einem Theologengezänk entsprungen, sondern das Theologengezänk war umgekehrt die Folge der Reformation. Erst Spaltung im Ethos und dann Spaltung in der Ethik. Diesen Gedanken hat Ottmar Dittrich auf der ersten Seite seiner Geschichte der Ethik der Reformation als Leitgedanken seiner Arbeit mit großer Schärfe niedergeschrieben und er hat ihn bei der Durchführung seines Werkes keinen Augenblick aus dem Auge verloren. « Auf dieser Basis » kommt Luther « *bis zu einer Renaissance des Christentums* » (S. 1). Die Ethik der Reformation ist tatsächlich die « theologische Ethik » des Renaissancegeistes. Ottmar Dittrich bringt den Beweis dafür.

Im *zweiten Teil* handelt es sich darum, der Entwicklung der Ethik in den evangelischen Kirchen, die bis zum Tode des letzten großen Reformators ihre erste, für alle Zukunft maßgebende Gestalt gewonnen hatten, nachzugehen. Die Einteilung dieses zweiten Teiles ist höchstinteressant. Er zerfällt in zwei Kapitel. Erstes Kapitel : Allgemeines (S. 217-226). Zweites Kapitel : Das ethische Schrifttum der Kirchenangehörigen (S. 226

bis 460). Auffallenderweise werden bei dieser Einteilung 9 Seiten als erstes Kapitel 234 Seiten als zweitem Kapitel gegenübergestellt. Und die Verwunderung über dieses Mißverhältnis wird noch gesteigert, wenn man sieht, daß unter die 234 Seiten des zweiten Kapitels nur der *erste Abschnitt:* Die lutherische Kirche, fällt. Dieses Mißverhältnis *scheint* aber nur so lange als Mißverhältnis, als der Blick ausschließlich auf das Quantitative der Seitenzahl gerichtet ist. Faßt man dagegen das Qualitative des Inhaltes ins Auge, dann wiegt der Inhalt der 9 Seiten : Allgemeines, die 234 und mehr Seiten der Ausführung an Bedeutung reichlich auf. Es geht nämlich im kurzgefaßten ersten Kapitel um das *Ethos* der evangelischen Kirchen. Wie die Ethik der Reformatoren nicht gefaßt werden kann ohne Einblick in das Ethos derselben, so kann auch das ethische Schrifttum der evangelischen Kirchen und ihrer Angehörigen nicht verstanden werden ohne vorausgehendes Verständnis des Ethos der Kirche und ihrer Angehörigen. Dieses Ethos besteht im Gegensatz zur römischen Kirche. Aus diesem Gegensatz heraus muß sowohl die Entwicklung des protestantischen, vorab des evangelisch-lutherischen Kirchenwesens, wie auch die kirchliche Entfaltung der ethischen Lehren erklärt werden.

Venatorius, Andr. Osiander, Joh. Gerhard, Joh. Arndt, Joh. Val. Andreae, Ph. Nicolai, Balduin, Calixt, Joh. Val. Weigel und Jak. Böhme sind die Hauptträger der ethischen Bewegung innerhalb der lutherischen Kirche bis zum Ausgang des Mittelalters. Auch diese Ethiker werden in monographischer Form dargestellt. Im Vergleiche zu den Monographien der vier großen Reformatoren sind diese Einzeldarstellungen Monographien kleinen Formates. An wissenschaftlichem Werte aber sind sie ihnen ebenbürtig. Besonders wertvoll sind die Monographien von Weizel und Böhme. Sie sind wie gemacht als Einführungen in die verwickelte Gedankenwelt dieser beiden « Mystiker ».

Als « eigentlicher Anfänger der protestantischen Ethik » betrachtet der Verfasser den Nürnberger Prediger Thomas *Venatorius* (1488-1551). Er gibt deshalb eine genauere Inhaltsangabe seiner « Drei Bücher über die christliche Tugend ».

Andreas Osiander (1498-1552) wird von Dittrich in den Mittelpunkt aller lutherischen Lehrstreitigkeiten über den « Rechtfertigungsglauben » gerückt, den schließlich die Konkordienformel zu lösen versucht.

Zwischen Osiander und Gerhard schiebt der Verfasser Sonderdarstellungen der philosophischen und theologischen Ethik ein. « Zunächst läuft die philosophische Ethik in ihrer wesentlich aristotelischen Gestalt in zahlreichen Bearbeitungen nach wie vor weiter, so daß noch 1679 Spener klagen kann, man habe in den evangelischen Schulen trotz Luthers Protest den Heiden Aristoteles fast zur Norm der Wahrheit gemacht und speziell aus seiner Ethik einige Prinzipia den jungen Leuten bald ernstlich beigebracht, welche in ihrem ganzen Leben an der rechtschaffenen Gottseligkeit ein Anstoß gewesen sind » (S. 278). Besonders findet die Wissenschaftslehre des Paduaners Jak. Zabarella und im Anschlusse daran einige Werke des Wittenberger Orthodoxen Balthasar Meisner genauere Betrachtung.

Die protestantische « Scholastik » findet in *Joh. Gerhard* (1582-1637) ihren Höhepunkt. Ihm wird deshalb besondere Beachtung geschenkt. Ebenfalls wird die orthodoxe Scholastik *nach* J. Gerhard sehr eingehend (von Seite 306-337) behandelt.

Ebenso eingehend wird der lüneburgische Generalsuperintendent *Johann Arndt* (1555-1621) besprochen. Er gilt als der eigentliche orthodoxe Mystiker und Asket unter den theologischen Ethikern des protestantischen Mittelalters. Auf dem gleichen Boden steht Phil. Nicolai, während *Balduin* (1575-1627) als Hauptvertreter der Kasuistik angesehen wird. *Calixt* (1586-1656), der Ireniker, wird mit auffallender Ausführlichkeit auseinandergelegt.

Wird auch die Darstellung im zweiten Teil stellenweise sehr kompliziert, so bleibt sie doch immer klar. Ich schreibe diese Klarheit nicht nur der vollen Beherrschung des Stoffes, sondern ebensosehr der konsequent durchgeführten vernünftigen Methode bei.

Das Werk hat bleibenden Wert. An seinem Werte gemessen ist der Preis (geb. RM. 33) gar nicht hoch. Ich empfehle die Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich jedem, der bei der Auswahl seiner Bücher das Hauptaugenmerk auf den echt wissenschaftlichen Charakter derselben richtet.

Freiburg (Schweiz). *A. Rohner* O. P.

F. Zimmermann : Läßliche Sünde und Andachtsbeicht. — Innsbruck-Wien-München, « Tyrolia ». 1935. 148 S.

Da ein großer Teil dieses Werkes vor nicht langer Zeit in *dieser* Zeitschrift (s. « Divus Thomas », 1934, S. 408-441) erschienen ist, dürfte eine eingehendere Inhaltsangabe hier überflüssig sein. Der aufmerksame Leser wird in jenem Artikel mit Freuden und Dankbarkeit eine tiefe Auffassung vom Wesen der Sittlichkeit, der Sünde, besonders der läßlichen Sünde in ihrem Gegensatz zur Todsünde festgestellt haben und die Wertschätzung und getreue Darlegung der Lehre des hl. Thomas über diesen Gegenstand gern anerkennen. Das Gleiche gilt von dem spekulativen Teil auch dieser erweiterten Ausgabe. Wenn etwas sowohl hier, wie schon dort, vermißt wird, so ist es eine eingehendere Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas bei der Beantwortung der Frage, inwiefern es nicht bloß ex imperfectione actus, sondern auch ex parte obiecti läßliche Sünden geben könne. In klassischer Weise handelt der hl. Thomas hievon De malo VII. a. 1 in c. Der Autor gibt folgende Antwort (S. 83) : « Die schwer sündhaften und läßlichen Objekte unterscheiden sich dadurch, daß die ersteren notwendig den Willen in Gegensatz zu Gott bringen, weil sie gegen Gottes Willen und Gesetz sind, unvereinbar sind mit der Haltung auf Gott hin, die letzteren dagegen einfachhin undienlich sind zum letzten Ziele, ohne die Haltung auf Gott zu irritieren ». Das ist gewiß richtig gesagt, ruft aber sofort der weiteren Frage : warum irritieren die einen Objekte die Haltung auf Gott hin und die andern nicht ? Liegt das an einer willkürlichen Anordnung Gottes, oder schon in der Natur der Objekte selber ? Beim

Autor suchte ich umsonst nach einer befriedigenden Antwort auf diese Frage ; der hl. Thomas gibt sie an der angegebenen Stelle mit aller wünschenswerten Klarheit : die Natur der Handlung selbst begründet den Unterschied ! « Si caritas excludatur, est peccatum mortale. ... Si autem sit talis defectus rectitudinis, qui caritatem non excludat, erit pecccatum veniale ... In actibus humanis aliquid invenitur, quod de se contrariatur caritati Dei et proximi : illa scilicet per quae tollitur subiectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idololatria et huiusmodi, et etiam ea quae tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium et huiusmodi ; non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur ; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Quaedam autem sunt, quae licet inordinationem quamdam contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum : sicut quod homo dicat mendacium non in fide neque ad nocendem proximo, sed ad delectandum vel etiam ad iuvandum ; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia huiusmodi ; unde ista sunt venialia peccata ex suo genere ».

Eine bedeutende Erweiterung erfuhr die Frage nach der Tilgung der läßlichen Sünde ; dabei erhielt die Andachtsbeicht ein eigenes Kapitel, auf das der Verfasser, wie die Aufnahme in dem Titel des Buches zeigt, offenbar besonderes Gewicht legt. Leider gibt gerade dieses Kapitel Anlaß zu etwelchen Bedenken.

Es scheint gegenwärtig in gewissen Kreisen ein Bedürfnis nach einiger Zurückdrängung der sogenannten Andachtsbeicht, d. h. der Beicht bloß läßlicher oder auch schon giltig gebeichteter Todsünden, empfunden zu werden. Einen lebhaften Ausdruck fand diese Empfindung z. B. in der Zeitschrift « Liturgisches Leben », Jahrg. 1935. Nicht weniger als drei Artikel beschäftigen sich mit dieser Frage. Der Herausgeber selbst, Dr. theol. Joh. Pinsk, eröffnet die Reihe mit verschiedenen Bedenken gegen die Andachtsbeicht (S. 61-79), namentlich konstruiert er einen gewissen Gegensatz zwischen Andachtsbeicht und liturgischem Leben. Im 6. Heft, S. 249-258, untersucht Dr. Jos. Pieper die Lehre des hl. Thomas, um festzustellen, daß einzig die Todsünde von ihm als reale Voraussetzung des Bußsakramentes nach seinem primären und wesenhaften Sinn betrachtet worden sei. Schließlich spricht dann noch in weitherzigem Sinn Dr. Fr. Xaver Hecht P. S. M. über die Häufigkeit der Beicht nach dem Kirchenrecht. Es ist hier nicht der Ort, auf die Gründe der einzelnen Verfasser einzugehen ; es kam nur darauf an, eine gewisse Verbreitung einer der Andachtsbeicht wenig günstigen Gesinnung festzustellen.

Diese wenig günstige Stimmung gegen die Beicht läßlicher Sünden atmet nun auch das Kapitel IX des vorliegenden Buches : « Die Andachtsbeichte ». Nicht daß der Verfasser sie gänzlich beseitigen wollte ! Er kennt das Tridentinum : « S. q. d. ... non licere confiteri peccata venialia : A. S. ». S. XIV. can. 7, de Poenit. « Wohl aber erweist sich eine Einschränkung als notwendig auf dem Wege der Belehrung und Handhabung einer größeren Strenge bei der Lossprechung » (S. 117). Wir sollten « die Beichte nicht urgieren, rigoroser sein in der Vorbeugung gegen eine frustratio

sacramenti und den Gläubigen die außersakramentalen Wege der Sündentilgung zeigen und anempfehlen » (S. 113). Wir sollten die Andachtsbeicht wieder mehr zurückverwandeln in das Institut der Seelenführung, aus dem sie hervorgegangen (S. 118 ff.).

Und die Gründe dieser Einstellung gegenüber der Andachtsbeicht ? Im Sakrament der Buße wird für die Nachlassung der läßlichen Sünde mehr erfordert als außer dem Sakrament, da hier ein Akt der Gottesliebe genügt, dort aber Reue, Vorsatz und Beichte erfordert sind, mangels welcher Erfordernisse das Sakrament « sehr oft gar nicht zustande kommt ». (S. 113.) Sodann ist die Andachtsbeicht in der Kirche erst seit dem sechsten Jahrhundert aufgekommen und sollte darum auch jetzt den Leuten nicht aufgedrängt werden. Auch gefährdet diese Beicht die häufige Kommunion ; bei großen Pfarreien ist sie unmöglich. « Schon die 2000 Schulkinder einer Wiener Pfarrei würden bei vierzehntägiger Beichte eine unmögliche Belastung der Seelsorger ». Manche Gläubigen, namentlich manche Männer, werden durch « das Lästige » der Beicht auch von der häufigen Kommunion abgehalten und unterlassen so beides.

Richtig ist an alledem, daß die Beicht der läßlichen Sünden an sich nicht *notwendig* ist. Das ist aber nicht neu ; das zu wissen, braucht es keine Thomasforschung, das lehrt das Konzil von Trient ; es braucht auch kaum neu eingeschärft zu werden, da es in jedem Katechismus steht. Darum ist auch ganz klar und wohl von niemand bestritten, daß es viele Gründe geben kann, die Andachtsbeicht aufzuschieben und ohne sie in frommer Gesinnung zu kommunizieren, z. B. Mangel an Zeit, an Beichtvätern usw. (daß Männer — und Frauen —, die nur aus Scheu vor dem « Lästigen » einer Andachtsbeicht vom Tisch des Herrn fernbleiben, durch deren Wegfall für fruchtbare häufige Kommunion zu gewinnen wären, scheint mir eine große Illusion zu sein). Daß auch bei Andachtsbeichten mit heiligem Ernst vorzugehen ist, sowohl von seiten des Beichtvaters als des Beichtkindes, ist zwar selbstverständlich, immerhin ist die Erinnerung an diese Pflicht eine nützliche Seite dieses Kapitels. Wenn aber aus Furcht vor frustratio sacramenti eine Einschränkung der Beichte läßlicher Sünden als notwendig bezeichnet wird, so ist das gewiß verkehrt. Ist bei häufiger Kommunion ohne Beicht nicht viel eher die Gefahr der Entweihung des Heiligsten zu befürchten, als bei der Beicht, wo die Übernahme des « Lästigen », der Gewissenserforschung, des demütigenden Bekenntnisses an sich schon eine gewisse Präsumption für den Ernst des Beichtkindes gewährt ? Was aber die Geschichte der Beichte betrifft, so ist gerade beim Bußsakrament eine weitgehende Entwicklung zuzugeben ; aber es ist eine Entwicklung nicht in deterius, sondern in melius, wie die Entwicklung des Senfkörnleins (Matth. 13, 31 f.). Das beweist die Lehre der Theologie seit dem XIII. Jahrh., die ebenso einmütig die Beicht der läßlichen Sünden als nützlich empfiehlt, wie sie deren Notwendigkeit verneint, vgl. Diction. de Théol. Cath. III 1, 915 f. So der hl. Thomas in IV. S. d. 16 q. 2 a. 2. Q. 3 : « ... tamen perfectionis est ea confiteri » ; « Ad primum ... quantum ad mortalia est praeceptum, sed quantum ad venialia est consilium » (nämlich Jac. 5, 16).

Für die Praxis im Dominikanerorden zur Zeit des hl. Thomas zeugt vor allem der Ordensgeneral Humbert de Romanis (§ 1277), der in seinem Tractatus de instructione novitiorum (vgl. Opera — ed. Berthier — II 529) sagt : « Novitius non differat confiteri ultra tertium diem a die primo quo confessus est nisi bonam et rationabilem habeat causam ; poterit tamen aliquando saepius confiteri ». Auch für die älteren Mitglieder des Ordens ist die häufige Beichte vorgeschrieben. So heißt es in den Akten des Generalkapitels von 1252 : « Cum aliqui fratres dicantur negligentes esse in confitendo frequenter, monemus priores et suppriores, ut inquirant diligenter, qui sunt huiusmodi ... statuentes eisdem certum tempus, infra quod confiteri debeant, secundum quod eis videbitur expedire ». Es wird vorausgesetzt, daß die Priester beichten, bevor sie zelebrieren. Vgl. hiezu G. Löhr O. P. : Die Gewohnheiten eines mitteldeutschen Dominikanerklosters, in Archivum Fratrum Praedicatorum I 96 f.

Luther freilich war ein Gegner dieser Entwicklung ; die Kirche aber billigte sie ausdrücklich : « Die läßlichen Sünden werden berechtigter- und nützlicherweise und ohne alle Selbstüberhebung angeklagt, wie der Gebrauch frommer Gläubiger beweist ». Sitz. XIV, Kap. 6, Denz. 899. Dieser Beweis leuchtet besonders mächtig hervor aus dem Beispiel der neueren Heiligen. In dem Leben der Heiligen tritt ja die Leitung des Hl. Geistes sichtbar hervor. Schließlich mag man auch die Kanones des CJC so weitherzig erklären als man will, den eindringlichen Rat und dringenden Wunsch der Kirche nach dem häufigen Gebrauch der Andachtsbeicht kann darin kein Verständiger verkennen. Würde der gelehrte Verfasser seinem sonst empfehlenswerten Werk statt des jetzigen IX. Kapitels eines einfügen, das dem Sinn und Geist des 19. Kap. (II. Teil) der Philothea des hl. Kirchenlehrers Franz von Sales entspräche, so würde er den Sinn der Kirche besser treffen und den Seelen mehr nützen als durch seine jetzigen Ausführungen. Mit den Worten dieses gotterleuchteten Seelenführers sei die etwas lang gewordene Besprechung geschlossen. « Confessez-vous humblement et dévotement tous les huit jours, et toujours s'il se peut quand vous communierez, encore que vous ne sentiez point en votre conscience aucun reproche de péché mortel : car par la confession vous ne recevrez pas seulement l'absolution des péchés veniels, que vous confesserez, mais aussi une grande force pour les éviter à l'avenir, une grande lumière pour les bien discerner, et une grâce abondante pour réparer toute la perte qu'ils vous avaient apportée. Vous pratiquerez la vertu d'humilité, d'obéissance, de simplicité et de charité ; et en cette seule action de Confession, vous exercerez plus de vertu qu'en nulle autre ».

Stift Einsiedeln. P. *Meinrad Benz* O. S. B.

Magistri Eckardi Opera Latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. Lipsiae in aedibus Felicis Meiner.

I. *Super Oratione Dominica* edidit *Raymundus Klibansky.* 1934. XVIII-18 pp.

II. *Opus tripartitum Prologi* edidit *Hildebrandus Bascour* O. S. B., 1935. XII-40 pp.

III. *Quaestiones Parisienses* edidit *Antonius Dondaine* O. P. Commentariolum de Eckardi magisterio adjunxit Raymundus Klibansky. 1936. XXXVIII-58 pp.

Vor Jahren schon hat P. Gabriel Théry O. P. mit eindringlichen Worten betont, daß an eine wirklich wissenschaftliche Erforschung der viel umstrittenen Lehren Eckharts erst dann gedacht werden könne, wenn man seine lateinischen Werke, so weit sie uns handschriftlich erhalten sind, in vollem Umfang herangezogen und zugrunde gelegt haben wird. In ihnen liege das wesentliche Hauptwerk des eigenartigen Meisters und Mystikers. Von ihnen aus allein könne zur kritischen Sichtung und zur richtigen Deutung der ihm zugeschriebenen deutschen Texte geschritten werden. Das hatte Denifle bereits erkannt, als er zum ersten Male, anno 1886, wichtige Bruchstücke jener von ihm eben wieder entdeckten lateinischen Schriften herausgab (im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, Berlin). Bei der seitdem nahezu uferlos angewachsenen Literatur über Meister Eckhart muß man wirklich staunen, daß erst nach vollen vierzig Jahren, dank vorab und neben anderen den hervorragenden Arbeiten P. Thérys, dieser bescheidene Anfang ernstlich und planmäßig weitergeführt wurde. Letzterer nämlich veröffentlichte zunächst eine neue Ausgabe (nach der ersten von P. A. Daniels O. S. B. in Baeumkers Beiträgen, Bd. XXIII, H. 5) von Akten zum Eckhart-Prozeß des Jahres 1326-27 in Köln (in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, T. I, 1926, p. 129-268) und gab sodann den lateinischen Kommentar Eckharts zum Buch der Weisheit (ibid. T. III, 1928, p. 321-443 und T. IV, 1930, p. 233-394) heraus, beides mit ausführlichen und aufschlußreichen Anmerkungen zur Text- und Quellengeschichte wie zur doktrinellen Deutung des Eckhart'schen Schrifttums.

Zu gleicher Zeit aber wo P. Théry auf diese Weise eine Gesamtausgabe der lateinischen Schriften Eckharts vorbereitete, hatte Dr. Raymond Klibansky, vorzüglich bekannt als Herausgeber der Werke des Nikolaus von Cues, dasselbe Unternehmen in Angriff genommen. « Diese Vorbereitungen, die — voneinander unabhängig — dicht vor der Verwirklichung standen, vereinen sich nunmehr, um das lateinische Gesamtwerk (Eckharts) in möglichst kurzer Frist zugänglich zu machen ».

Wir können die beiden hochverdienten Gelehrten zu diesem schönen Beispiel internationaler Mitarbeit auf wissenschaftlichem Gebiet, das an die schönsten Zeiten des mittelalterlichen Europas zurückerinnert, nicht genug beglückwünschen. Eine ganze Anzahl berufener Fachmänner aus Deutschland, England, Frankreich und Italien wirken am Unternehmen mit. Innerhalb von vier Jahren sollen die fünfzehn vorgesehenen Faszikel

im Leipziger Verlag von Felix Meiner erscheinen, so daß die ganze Ausgabe bereits im Jahre 1937 zum Abschluß gelangen wird.

Es liegen uns hier der erste, zweite und dreizehnte Faszikel vor. Nebst biographischen, bibliographischen und textkritischen Einleitungen bringt jedes Heft den handschriftlich gesicherten Text des Meisters mit einem dreifachen Apparat.

Der textkritische Apparat teilt alle abweichenden Lesarten der Handschriften und der vorhandenen Drucke mit, samt den eigens vermerkten cusanischen Korrekturen. Die eigenhändigen Randbemerkungen des Nikolaus von Cues sind ebenfalls im Anschluß an den textkritischen Apparat jeweils verzeichnet.

Der Quellen-Apparat führt in richtiger Beschränkung nur die Werke und Stellen an, mit Ausschluß weiter zurückliegender Quellen, die Eckhart unmittelbar benutzt haben dürfte.

Der Zeugnis-Apparat enthält die Parallel-Stellen aus den übrigen lateinischen und deutschen Schriften — bei letzteren mit besonderer Rücksicht auf die Eckhart'sche Verdeutschung der lateinischen Kunstausdrücke — sowie auch aus den von Eckhart abhängigen späteren Autoren.

Zweifellos hat man es hier mit einer hervorragenden Leistung textkritischer und quellengeschichtlicher Gelehrsamkeit zu tun, die einfach unentbehrlich für jeden sein wird, der sich mit Eckhart, der Scholastik, der Mystik, der deutschen Geistes- und Sprachgeschichte, und überhaupt mit dem Mittelalter wissenschaftlich befassen will. Die Quellen- und Zeugenbelege enthalten allein schon in ihrer Vollständigkeit und Zuverlässigkeit einen ganzen Reichtum an literatur- und geistesgeschichtlichen Schätzen aus den Werken Eckharts, seiner geistigen Umwelt und seines Anhängerkreises. Dazu kommt noch die Vorzüglichkeit und Gefälligkeit der buchtechnischen Form, die der geschätzte Leipziger Verlag der Ausgabe verliehen hat.

Es wäre verfrüht, jetzt schon auf Grund der bisher vorliegenden Hefte auf Eckharts Gedankenwelt einzugehen. Es muß erst abgewartet werden bis die ganze Ausgabe fertig zugänglich sein wird.

Die Abhandlung *Super Oratione Dominica* im ersten Hefte weist nur weniges an Eckhart'schen Besonderheiten. Dafür sind die, durch Denifle bereits zum Teil bekannten, *Prologi* des zweiten Faszikels von grundlegender Bedeutung. Wir notieren zunächst die allgemeine Vorbemerkung des Meisters : « nonnulla ex sequentibus propositionibus, quaestionibus et expositionibus primo aspectu *monstruosa, dubia aut falsa* apparebunt ; secus autem si sollerter et studiosius pertractentur » (p. 7). Sodann verweisen wir auf die vom Meister selbst vorangestellte und herausgestrichene Hauptthese : « esse est Deus » (p. 12-13 und p. 20-32), « Dasein ist Gott ». Am eigenartigsten aber sind die zwei ersten *Quaestiones Parisienses* aus dem Jahre 1302-3, die im dreizehnten Heft mit einigen anderen weniger wichtigen (die zwei folgenden) oder wahrscheinlich unechten (die vier letzten) abgedruckt sind. Da tritt uns der « junge » Eckhart mit einer ganz anderen These entgegen, als wir es von ihm erwarteten. Er hat sie übrigens später gänzlich fallen lassen. « Deus, qui est creator et non crea-

bilis, est intellectus et intelligere, et non est ens nec esse » (p. 5). Und ausführlich wird (p. 5-10) begründet, daß « in Deo non est ens nec esse ». Man beachte den Satz : « ego ab ipso Deo tollo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnia praehabeat » (p. 9). Dies in der ersten Quaestio, vor welcher die folgende chronologisch stehen sollte, wo das Verhältnis zwischen esse und intelligere bei den Engeln besprochen ist, wobei vor allem auseinandergesetzt wird, daß « intellectus non habet aliquod esse, non est aliquo modo ens, nihil est » (p. 10-12) und desgleichen das « intelligere » so wie die « species intelligibilis » (ibid.).

So sehr auch diese Anschauungen uns bei Eckhart wundernehmen müssen, sie verraten doch bei ihm dieselbe Vorliebe für verblüffende Neuheit der Gedanken (oder wenigstens der Formeln) und für bedenkenlose Virtuosität der Argumentation, die ihm später zum Verhängnis werden sollte. Was aber dem allen ureigentlich zu Grunde liegt, ist die Eckhart'sche Auffassung der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie dies mit besonderer Klarheit aus den folgenden Schlußworten der zweiten Quaestio hervorgeht. « Ens in causa sua non est ens. Nullum enim univocum habet vere rationem causae. Ratio ergo entis descendit a causa. Ergo in descendente ratio entis invenitur. Et ideo in Deo a quo totum ens descendit, ratio entis non invenitur. Cum igitur nostrum intelligere ab ente causetur, descendit ab ente, et per consequens tendit in non ens nec esse habet » (p. 14). In diesem Punkt ist sich Eckhart immer treu geblieben.

Freiburg. *M. St. Morard* O. P.



(Photo Rast, Fribourg)

Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius. [I. C.G. 2.]

G. M. Manser O.P.

QVOD · FELIX · FAVSTVMQVE · SIT

PLVR · REV · P · GALLO · MARIAE · MANSER · O · P
ABBATISCELLANO · EX · BRVELISAV
NATO · A · D · VIII · KAL · AVG · ANNI · MDCCCLXVI
S · THOMAE · DISCIPVLO · FIDELISSIMO
ACERRIMOQVE · DOCTRINAE · EIVSDEM · DEFENSORI
PHILOSOPHIAE · PERENNIS
IN · CATHEDRA
ALMAE · MATRIS · FRIBVRGENSIS · HELVETICAE
MAGISTRO · SAGACISSIMO
EIVSQVE · VNIVERSITATIS · SAEPIVS
PER · BELLI · TEMPORA · PRAECIPVE
RECTORI · OPTIME · MERITO
« DIVI · THOMAE »
EDITORES · ET · AVCTORES
LECTORES · ET · AMICI
ANNOS · LXX · FELICITER · TRANSACTOS
LAETISSIMO · ANIMO · GRATISSIMOQVE
GRATVLANTVR
OPTIMISQVE · EVM · PROSEQVVNTVR · OMINIBVS

Ut ruit torrens strepitans ab illo
Monte, qui nostras orientis Alpes
Servat et Phoebi radios salutat
Primus et ardet,

Deinde per laetos placidosque campos,
Ut colono, qui patiens laborum,
Et vigorem ex alto et aquas ministret,
Leniter errat :

Non secus currunt et aquae perennes,
Quas capit Thomas sapiens, ab almo
Monte, qui Christus, quibus haurientes
Pascit alitque ;

Hoce fonte et tu studiosus hauris,
Ex cathedra quo iuvenum catervas
Repleas summa sapientia atque
Christifideles.

Fons aquae in vitam salientis, Alma,
Quam pie Divus coluit Magister,
Ex Eremo te precibus Maria
Protegat usque.

Corvus Eremitanus.

Die göttliche Mitwirkung im Lichte der thomistischen Lehre von Wirklichkeit und Möglichkeit.

Von P. Jos. GREDT O. S. B.

Die Wirklichkeit kann nicht durch sich selbst beschränkt werden, sondern nur durch eine von ihr sachlich verschiedene Möglichkeit, in die sie aufgenommen wird. Dies wurde eingehend dargelegt in Divus Thomas, Jahrg. 1933, Heft 3.[1] So ist die sachliche Zusammensetzung aus Wirklichkeit und Möglichkeit das Wesenbildende des Beschränkten, des Geschöpfes. Wirklichkeit (actus) ist aber Vollkommenheit : Verwirklichung der Möglichkeit, Vollendung des Unvollendeten, Vollkommenheit des Unvollkommenen, und auch Vollkommenheit, die aus keiner Möglichkeit wird, ja überhaupt nicht wird, sondern aus sich selbst ist, die göttliche, reine Wirklichkeit (actus purus). Dementsprechend ist jede geschöpfliche Vollkommenheit eine einer Möglichkeit in größerem oder geringerem Grade mitgeteilte Vollkommenheit. Was aber mitgeteilt ist, muß mitgeteilt sein von einem Wesen, dem diese Vollkommenheit aus sich wesenhaft zukommt und somit in unendlichem Grade zukommt. Denn keine Wirklichkeit beschränkt ja sich selbst. Ist sie beschränkt, so weist sie auf ein Unbeschränktes hin, dem diese Vollkommenheit aus sich zukommt. Hieraus ergibt sich, daß wir für alle beschränkten Vollkommenheiten ein Höchstes finden müssen als deren Ursache.

Diese Lehre finden wir bei Plato in den von ihm angenommenen Ideen, und auch bei Aristoteles, der Met. III für jede Vollkommenheit ein Höchstes annimmt als deren Ursache. Doch sowohl bei Plato als auch bei Aristoteles ist diese Lehre unvollkommen. Plato stellt die Ideen dar als für sich seiende Wesen, und Aristoteles führt die Lehre nach oben hin nicht aus. Sie ist aber in dem Sinne auszuführen,

[1] Vgl. auch *Gredt*, Die aristotelisch-thomistische Philosophie II, 28-36.

daß die Ideen in Gott enthalten sind in vollkommener Einheit, sachlich eins mit dem Wesen Gottes. Jede geschöpfliche Vollkommenheit, die als solche reine Vollkommenheit ist, hat in Gott ihr Urbild, von dem aus sie mitgeteilt wird. Die gemischten Vollkommenheiten, die in ihrem Begriffe eine Unvollkommenheit einschließen, sind in Gott nur der Kraft nach in höherer Weise enthalten. Gott ist Wirkursache und vorbildliche Ursache jeder geschöpflichen Vollkommenheit. Er teilt allen Geschöpfen ihre Vollkommenheiten mit nach bestimmten Maßen. (Vierter Gottesbeweis des hl. Thomas.)

Diese Mitteilung ist eine ganz unmittelbare, nicht zwar formalursächlich innerlich, sondern wirkursächlich und formalursächlich äußerlich. Es hat das Geschöpf formalursächlich innerlich seine Vollkommenheit zu eigen; jedoch kann es sie nur haben unmittelbar wirkursächlich und formalursächlich äußerlich durch die göttliche Vollkommenheit und in fortwährender unmittelbarer Abhängigkeit von ihr. Es handelt sich ja um die Abhängigkeit der mitgeteilten Vollkommenheit von der wesenhaften Vollkommenheit, die in höherer Weise in Gott enthalten ist. Jede Vollkommenheit ist ganz unmittelbar durch ihr Wesen. Dieses Wesen ist aber als solches wesenhaft in Gott; und so ist jede mitgeteilte Vollkommenheit unmittelbar wirkursächlich und formalursächlich äußerlich durch ihr in Gott enthaltenes Urbild, unmittelbar abhängig von ihm. Veranschaulichen wir diese metaphysische Wahrheit durch ein sinnfälliges Beispiel: Wenn die Weiße als platonische Idee für sich wäre, so wäre sie unendlich; sie könnte auch nur eine sein, und alles was weiß wäre, könnte dies nur sein durch die für sich seiende Weiße in unmittelbarer Abhängigkeit von ihr. Es hätte zwar auch dann jedes Weiße seine ihm mitgeteilte Weiße, aber das nur in vollständiger und unmittelbarer Abhängigkeit von der für sich seienden Weiße. Denn weiß ist etwas nur ganz unmittelbar durch das Wesen der Weiße; die für sich seiende Weiße wäre aber dieses Wesen. Es ist nun wohl widerspruchsvoll, daß die Weiße als solche für sich sei; sie ist aber in Gott der Kraft nach in höherer Weise. — Man kann als Gegenbeispiel nicht die Sonne anführen, die als Quelle des Lichtes nächtlich die Erde beleuchte mittels des Mondes. Die Sonne ist nicht wesenhaft für sich seiendes Licht. Wäre die Sonne das wesenhaft für sich seiende Licht als für sich seiende Form, müßte es unendlich sein, könnte nur eines sein, und jedes Leuchtende, das sein in sich aufgenommenes Licht hat, könnte dieses nur haben durch unmittelbare Abhängigkeit von ihm.

Der höchste Ausdruck der Vollkommenheit ist aber das Sein. Das Sein, als tatsächliches Dasein, ist ja letzte Wirklichkeit, letzte Vollendung und somit höchste Vollkommenheit. Und das für sich seiende Sein, das in keine beschränkende Möglichkeit aufgenommen ist, ist Allvollkommenheit. Gott ist das für sich seiende Sein, das wesenhafte Sein. Jedes geschaffene Sein ist nur durch unmittelbare Mitteilung von ihm und in beständiger unmittelbarer Abhängigkeit von ihm. Somit entsteht alles Seiende nur in unmittelbarer Abhängigkeit von Gott und dauert auch nur fort unter dieser Abhängigkeit. Hiermit berühren wir die göttliche Mitwirkung nicht bloß zum Tätigsein, sondern auch zum Sein der Geschöpfe. Nicht nur was Gott ursprünglich durch sich selbst allein hervorgebracht hat, ist unmittelbar von Gott, sondern auch alles, was die Geschöpfe durch ihre Tätigkeit hervorbringen, und diese Tätigkeit selbst ist unmittelbar von Gott, entsteht unter unmittelbarer Abhängigkeit von Gott und dauert auch nur fort unter dieser Abhängigkeit. Gott ist das wesenhafte Sein, durch das unmittelbar alles seiend ist. Jedes geschaffene Seiende hat zwar formalursächlich innerlich sein eigenes Sein. Aber es kann dieses Sein nur bekommen und auch fortdauernd nur haben durch das wesenhafte Sein Gottes, unter unmittelbarer Abhängigkeit von ihm. Alles was entsteht, entsteht durch unmittelbare Mitteilung vom für sich seienden wesenhaften Sein. Dieses begreift in höherer Weise jegliches Sein in sich und teilt es den Geschöpfen mit. Diese Mitteilung kann nicht innerlich formalursächlich sein, sodaß das göttliche Sein das Sein des Geschöpfes würde. Solches widerspricht gänzlich dem Wesen des für sich seienden Seins, das durch sein Für-sich-sein gänzlich von den Geschöpfen getrennt und unendlich über sie erhaben ist. Diese Mitteilung kann nur geschehen wirkursächlich und formalursächlich äußerlich, sodaß alles was entsteht, vom für-sich-seienden wesenhaften Sein wirkursächlich sein eigenes Sein zugemessen hat, das der Ähnlichkeit nach übereinstimmt mit dem für sich seienden göttlichen Sein.

So erbringen wir den Warumbeweis für die allgemeine Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung aus dem Wesen selbst des Seienden, das entsteht. Alles Seiende, das entsteht, also auch die Tätigkeit des Geschöpfes und das durch sie Verursachte, entsteht nicht als Seiendes, das das Sein selbst wäre, sondern als ein durch Teilnahme am Sein Seiendes. Es ist nicht das Sein, es hat das Sein, es hat Teil am Sein in beschränkter Weise. Das durch Teilnahme am Sein Seiende ist aber

seiend durch Teilnahme am für sich seienden göttlichen Sein. Denn dieses ist ja das Sein selbst, das alles Sein in sich enthält. Der heilige Thomas führt diesen Beweis in seiner theologischen Summa I 44, 1. Der Grundsatz, daß alles, was durch Mitteilung ist, auf ein Wesenhaftes zurückzuführen ist, ist dem hl. Thomas ganz geläufig, und aus diesem Grundsatz beweist er a. a. O., daß alles Seiende und somit auch die geschöpfliche Tätigkeit und deren Wirkung vom wesenhaften Sein kommen muß. Ein Daßbeweis für dieselbe Wahrheit wird daraus erbracht, daß jedes Geschöpf sich zu seiner Tätigkeit im Zustande der Möglichkeit befindet. Es muß somit diese Tätigkeit und deren Wirkung von Gott, von der reinen Wirklichkeit empfangen.

So sind also die geschöpfliche Tätigkeit und deren Wirkung ganz von Gott und ganz vom Geschöpf. Sie entstehen daher mit einer doppelten Beziehung der Ursächlichkeit und Abhängigkeit ; sie hangen ab von Gott und vom Geschöpf ; zuerst von Gott, dann, nicht der Zeit nach, aber der Natur nach später, vom Geschöpf. Von Gott sind sie als Seiende, vom Geschöpf als Soseiende. Daher ist die Tätigkeit vom Geschöpf als Tätigkeit, d. h. als das, wodurch das Geschöpf tätig ist. Sie ist aber keineswegs das, wodurch Gott tätig ist. Von Gott ist sie nur als ein Seiendes, das er hervorbringt. Er bringt sie hervor als Seiendes, während das Geschöpf sie hervorbringt als eine Behaftung, durch die es tätig ist. Durch seine beschränkte Tätigkeit bringt dann auch das Geschöpf die Wirkung hervor in beschränkter Weise als ein der Art und der Einzelheit nach bestimmtes Sosein. Gott aber, in unbeschränkter Weise tätig durch seine Substanz selbst, bringt sie hervor in unbeschränkter Weise als Seiendes. Jedoch bringt sowohl Gott als auch das Geschöpf alle Seinsstufen des Dinges hervor. Aber das Geschöpf bezieht sich gemäß seiner beschränkten Ursächlichkeit in erster Linie auf das der Art und der Einzelheit nach bestimmte Sosein. Die höheren Stufen, einschließlich der höchsten des Seienden, bringt es mittelbar hervor unter dem beschränkten Gesichtspunkte des Soseins, weil sie in diesem Sosein enthalten sind. Die unbeschränkte göttliche Ursächlichkeit hingegen geht in erster Linie auf das Seiende als solches ; sie bringt die niederen Seinsstufen nur hervor, insofern auch sie Seiendes sind. So bringen die zeugenden Menschen vorerst eine bestimmte Menschheit hervor und dadurch bringen sie die Sinnenwesenheit, die Körperlichkeit und die Seinsheit hervor. Gott aber bringt alsdann ein Seiendes hervor, seiner ganzen Seinsheit nach, und dadurch bringt er auch die Körperlichkeit, die Sinnenwesenheit, die

Menschheit und diese bestimmte Einzelmenschheit hervor. Grund davon ist die Natur der ersten und zweiten Ursache. Weil die erste Ursache ihrer Natur nach das wesenhaft Seiende ist, bringt sie das Sein als solches hervor. Die zweite Ursache aber, die ihrer Natur nach von beschränkter Art ist, bringt Wirkungen ihrer Art hervor. Jedes Wirkende wirkt seiner Natur entsprechend (omne agens agit sibi simile).

Diese göttliche Mitwirkung (concursus simultaneus) setzt aber die göttliche Vorherbewegung (praemotio) voraus. Gott muß der geschöpflichen Ursache die Tätigkeit mitteilen als Tätigkeit, die von der geschöpflichen Ursache hervorgebracht wird, von ihr wirkursächlich abhängt. Das Geschöpf empfängt ja die Tätigkeit nicht, wie irgendwelches Akzidens, das leidendlich aufgenommen wird, sondern als Tätigkeit, die tätig von ihm ausgeübt wird. Daher muß Gott dem Geschöpfe die wirkursächliche Herrschaft über das Entstehen der Tätigkeit mitteilen. Wie das Geschöpf aus sich die Tätigkeit nicht hat, so hat es auch die wirkursächliche Herrschaft über das Entstehen der Tätigkeit nicht aus sich. Es befindet sich zu beiden im Zustande der Möglichkeit und muß somit beides von Gott empfangen : die Tätigkeit durch die göttliche Mitwirkung und die wirkursächliche Herrschaft über das Entstehen der Tätigkeit durch die Vorherbewegung.

Göttliche Mitwirkung und Vorherbewegung hangen also innerlich zusammen. Die Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung wurde aber bis jetzt allgemein von den Scholastikern zugegeben, die Vorherbewegung hingegen wurde abgelehnt von manchen, die mit Unrecht wähnten, sie führe zur Zerstörung der geschöpflichen Freiheit. Erst in unserer Zeit beginnt man, auch die Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung in Zweifel zu ziehen. Daß man schließlich dazu kommt, ist wohl begreiflich aus dem notwendigen Zusammenhang der göttlichen Mitwirkung mit der Vorherbewegung. Insbesondere ist die Erklärung der Mitwirkung Gottes bei der freien Willensentscheidung des Geschöpfes für die Leugner der Vorherbewegung eine unlösbare Aufgabe : Gott soll durch seine Mitwirkung die Seinsheit der geschöpflichen Willensentscheidung wirkursächlich hervorbringen und dennoch soll diese Willensentscheidung die Bedingung sein, durch die die göttliche Wirkursächlichkeit bestimmt wird. Jene, die die Notwendigkeit der göttlichen Mitwirkung in Zweifel ziehen, verstehen aber auch diese Lehre gründlich falsch. So wird gegen diese Lehre geltend gemacht : « Wir müssen die göttliche Art des Wirkens der Menschlichkeit und Geschöpf-

lichkeit entkleiden. Wie Gott nicht in der Zeit steht, sondern über der Zeit ist, während alle zeitlichen Dinge ihm koexistieren, so steht er auch als Ursache nicht mitten unter den geschöpflichen Ursachen, um mit ihnen gleichsam auf derselben Ebene mitzuwirken, sondern er steht über ihnen ». Weiter heißt es : Gott ist « nicht ein Mitwirkender, der gleichsam neben der geschöpflichen Ursache steht und gleichsam mit ihr den Akt hervorbringt ». [1] Allein die Scholastiker, die die göttliche Mitwirkung annehmen, fassen insgesamt Gott als eine über den geschöpflichen Ursachen stehende Ganzursache, die diesen die ganze Seinsheit ihrer Tätigkeit und des durch die Tätigkeit Bewirkten mitteilt ; keineswegs fassen sie Gott als Teilursache, die mit dem Geschöpf zusammenwirkte. Nur deswegen wird diese göttliche Ursächlichkeit *Mit*wirkung (concursus simultaneus) genannt, weil Gott zugleich mit dem Geschöpf einwirkt. So unterscheiden insbesondere die Thomisten diesen Einfluß Gottes von der Vorherbewegung, unter der die geschöpfliche Ursache noch nicht tätig, sondern empfangend und leidend ist, um aber dann alsogleich in Tätigkeit überzugehen.

[1] *L. Fuetscher*, Akt und Potenz, S. 333 f.

Philosophie et « Weltanschauung ».

Par P. M. de MUNNYNCK O. P., Fribourg.

La confusion des idées est dangereuse comme le brouillard atmosphérique. Nous voudrions donc, dans ce court travail, essayer de dissiper un peu les lourds nuages qui soustraient à nos regards les notions de « philosophie » et de « Weltanschauung ». Nous croyons, en effet, que leurs contours sont très flous dans beaucoup d'esprits, d'où résultent des méprises lamentables et des disputes sans issue.

Deux remarques concernant la terminologie ne seront pas inutiles. Le mot « Weltanschauung », si usité par les auteurs allemands, désigne évidemment une vue sur le monde, sur le monde tout entier. Si donc on veut le traduire en français, on ne trouve guère que « philosophie du monde ». Toute autre dénomination paraît peu satisfaisante. On semble cependant avoir une vague impression qu'il faudrait trouver autre chose, car il n'est pas rare de rencontrer le terme « Weltanschauung » dans les ouvrages français les plus soignés. Nous suivons cet exemple, et nous ne nous excusons pas d'employer le mot allemand. La « Weltanschauung » n'est pas la « philosophie du monde » ; nous nous proposons précisément de l'établir.

En second lieu, notons que l'expression allemande se complique souvent en « Welt- und Lebensanschauung ». Mais la « vie » appartient bien au monde ; cette addition paraît superflue. Si l'on a senti le besoin de s'en servir, c'est qu'on oppose souvent le monde extérieur et la vie ; c'est surtout que tout un courant philosophique a choisi comme point de départ, comme centre d'explication et comme but pratique la « Vie », quelle que soit la signification qu'on donne à ce terme très élastique. Nous ne répugnons guère à cette surcharge lorsqu'elle apporte quelque précision. Nous nous en dispensons cependant ; mais il est bien entendu que notre « Weltanschauung » est la « Welt- und Lebensanschauung » des auteurs allemands.

* * *

Qu'est-ce que la philosophie ? — La question peut paraître naïve. Si l'on veut s'entendre, il faudra s'en tenir à la notion traditionnelle :

La philosophie est *la connaissance rationnelle de la totalité du réel.* Son objet est donc immense ; le philosophe parfait devrait tout savoir ; — tâche surhumaine qui nécessairement devait mener à la spécialisation. Les sciences particulières, en raison de la complexité de leur objet, en raison aussi de leurs méthodes, se sont détachées de la philosophie ; et elles ne semblent pas au bout de leur fractionnement progressif. La philosophie ne disparaît pas pour autant, comme Th. Ribot a cru pouvoir le prédire ; le fractionnement des disciplines scientifiques la rend plus nécessaire que jamais. Philosophes et scientifiques sentent très bien, et toujours davantage, les liens de parenté qui les unissent. La spécialisation morcelle le réel. Or, tout examen un peu approfondi nous met en face de son indissoluble unité, — unité abstraite d'abord, et dans l'ordre d'existence unité d'interaction universelle. La philosophie reste toujours la science de tout le réel ; mais elle s'attache à ce qui constitue *l'unité totale* du réel. Elle étudiera la connaissance elle-même. Elle considérera ces notions universelles, comme l'être et la cause, dont tout le monde et surtout les scientifiques se servent avec tant de confiance, et parfois avec tant de légèreté. Elle s'attachera à l'univers pour explorer son unité, son origine, son évolution et sa fin. Elle n'oubliera pas que toute spéculation, même la plus abstruse et la plus théorique, est un aspect de la vie ; et à l'encontre des tendances des physiciens, elle donnera un sens au monde en fonction de l'homme, afin de rattacher celui-ci à Dieu. — Tout cela semble devoir mener à une « philosophie du monde et de la vie », à une « Weltanschauung ». Cela ne mène à aucune des « Weltanschauungen » qui se partagent les suffrages de l'humanité.

Car la philosophie est purement rationnelle ; elle ne peut être que rationnelle si elle veut rester fidèle à sa définition. On parle beaucoup, par exemple, de « philosophie chrétienne ». Des hommes savants, généreux, bien intentionnés, constatent qu'on ne se dirige pas dans la vie individuelle et sociale par la seule raison, que celle-ci nous place devant des rochers opaques, où son regard ne pénétrera jamais. Comme la Révélation chrétienne leur donne une fluorescence qui annonce la pleine transparence de l'éternité, ces philosophes se font théologiens, et introduisent dans leur synthèse certains dogmes de la foi. C'est évidemment leur droit. Ils construisent ainsi une « philosophie chrétienne », dans laquelle ils peuvent se reposer avec toute la confiance de la foi. Mais ce n'est plus de la philosophie. Saint Thomas a lutté vaillamment pour dégager de confusions séculaires

la notion pure de philosophie, — ce qui ne l'a pas empêché de l'unir « amico foedere » aux croyances chrétiennes. La philosophie, dans ses données comme dans ses méthodes, est purement rationnelle, — ou elle n'est pas.

La « Weltanschauung » de l'homme concret est beaucoup plus et beaucoup moins que sa philosophie, — plus par l'ampleur de son objet, moins par sa valeur rationnelle. Les tenants de la « philosophie chrétienne », au sens que M. Maritain et ses amis donnent à ce mot, constatent un fait indubitable. Il est parfaitement vrai que la philosophie, au sens traditionnel du mot, ne suffit pas à l'homme concret. Il lui faut davantage, et toujours nous avons davantage, pour nous diriger dans la vie quotidienne et pour nous orienter efficacement vers le but suprême, qui seul peut donner un sens à notre existence terrestre. Dans notre « Weltanschauung » sont insérés une foule d'éléments que la raison pure ne justifie pas. Elle est tout l'aspect cognoscitif de notre synthèse mentale. — Précisons un peu.

* * *

La raison pure, basée sur l'être et sur les principes qui en résultent, est commune à toute l'humanité. Elle échappe à toutes les modalités, à tous les raffermissements et à toutes les déformations que nos expériences individuelles et notre caractère apportent à nos convictions. Il devrait donc y avoir une seule philosophie, comme il y a, mis à part les théories provisoires, une seule physique et une seule biologie. Or, non seulement il y a des « systèmes » et des « courants » philosophiques, mais sur des problèmes particuliers, très nettement définis, nous nous trouvons devant des solutions contradictoires. Cette opposition faisait le scandale de Kant ; nous nous en offusquons autant que lui, car son criticisme ne l'a pas supprimée. On parle même de « problèmes éternels », comme celui de la transcendance et de l'immanence de Dieu. On semble insinuer que la dernière conquête de la raison est le *problème*, et que les solutions doivent fatalement se heurter dans une irrémédiable opposition. Si on se rallie à l'une ou à l'autre, ce n'est plus la raison pure qui dicte le choix. Au moins n'épuise-t-on pas toutes les ressources de la raison. On abandonne la philosophie pour glisser dans une « Weltanschauung ».

Plusieurs des « antinomies » alléguées sont parfaitement solubles ; on ne les formule qu'à la faveur d'une défaillance de la raison. Cette déviation mérite de fixer notre attention.

On se fie trop à la connaissance simple et directe, alors que l'objet, éminemment intelligible en soi, exige un effort vigoureux, une espèce de réaction violente contre le glissement naturel vers les « quidditates rerum sensibilium ». Les images indispensables ne nous fournissent évidemment que des données matérielles, pesantes et rigides, dont l'indigence ne suggère que de très loin l'opulence et la plasticité vitale des réalités spirituelles. Pour nous élever intellectuellement jusqu'à ces régions supérieures, où nous semblons trouver la joie d'une patrie reconquise, il faut multiplier les images, dont chacune peut nous fournir quelque aspect des cimes vers lesquelles nous portent nos espérances. Et par la connaissance analogique, simple et ineffable, nous arrivons, à certains moments privilégiés, à une vue synthétique, qui laisse loin derrière elle toute la multiplicité des sens et de nos concepts immédiats.

Or, ces images, indispensables parce que nous devons nous appuyer sur la terre pour regarder le ciel, peuvent être absolument incohérentes, et résister à toute unification. Des images incohérentes donnent normalement lieu à des concepts opposés, qui se formulent en jugements contraires, impliquant la contradiction. Voilà la source de beaucoup d'antinomies et de beaucoup de disputes d'école. On s'en tient à la connaissance directe, « univoque », parce que la connaissance analogique est laborieuse et résiste à toute expression verbale. Or, Cajetan affirme très justement que « fere omnia metaphysicalia sunt analoga ». Est-il étonnant qu'il y ait de nombreuses théories opposées et d'interminables disputes d'école ? On juge de ce qu'on n'atteint pas, parce qu'on recule devant l'ineffable analogie métaphysique. On dit que « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement ». En métaphysique ce n'est pas vrai ; nous pouvons dire avec Carlyle : Malheur à l'homme, qui ne conçoit que ce qu'il peut énoncer.

Prenons, à titre d'exemple, un problème qui a soulevé assez de poussière pour aveugler la plupart des combattants. L'homme est libre ; et par définition la liberté implique une indétermination devant une alternative contradictoire. La décision libre doit être le fait de la volonté. — D'autre part, rien n'est indépendant de la pensée et de l'amour de Dieu. La détermination libre, qui peut entraîner les conséquences les plus solennelles dans l'âme humaine et le cours des événements, n'est assurément pas rien. Dans l'immuable éternité, elle dépend de la volonté efficace de Dieu ; et en raison de nos idées humaines nous en arrivons à exprimer l'acte divin par le nom auda-

cieux et embarrassant de « prédétermination ». Voilà l'antinomie. L'homme lui-même doit déterminer un acte qui dans l'intelligence et la volonté de Dieu est déterminé de toute éternité. Et voilà le prétexte à un déterminisme théologique qui vient se ranger à côté de beaucoup d'autres ! — Mais ne voit-on pas qu'on imagine ici un heurt entre deux termes qui jamais ne peuvent se rencontrer ? La liberté de la volonté humaine est indiscutable ; une analyse suffisamment pénétrante de l'intelligence nous convainc que l'homme est nécessairement libre. C'est à ce fait qu'on oppose l'efficacité universelle de Dieu, que nous ne connaissons qu'à partir des créatures, que nous n'atteignons que par une connaissance analogique, et qui s'identifie avec l'Etre simple de Dieu, dont l'efficacité s'étend sans distinction réelle à ses effets nécessaires et à nos actes libres. Une détermination étrangère, même une détermination divine, s'opposant univoquement à l'indétermination de la volonté, n'a aucune espèce de sens, si l'on admet le libre-arbitre. Parce que l'homme est libre, nous savons que l'efficace divine ne détruit pas la liberté, puisqu'elle la produit. Restreindre pour ce motif l'action de Dieu à une motion indéterminée, qui substituerait l'homme à la Providence divine, est aussi absurde que d'admettre une indétermination univoquement déterminée. Il faut s'élever par la connaissance analogique au-dessus de nos concepts immédiats pour saisir qu'entre la liberté de l'homme et la science efficace de Dieu il ne peut y avoir aucune opposition. On oublie les exigences de nos connaissances supérieures ; on recule devant la connaissance analogique, complexe à sa base, simple à son sommet. On *choisit* un de ces deux jugements apparemment contradictoires : Dieu détermine l'acte de volonté, — Dieu ne détermine pas l'acte de volonté. Cela n'est plus de la philosophie ; non parce que le jugement n'est pas appuyé sur un argument rationnel, mais parce qu'on ne fait pas usage des dernières ressources de la raison. On glisse de la philosophie à la « Weltanschauung », parce que ce choix n'est pas rationnel.

* * *

Le choix n'est assurément pas rationnel. Il suffit de jeter un coup d'œil sur l'histoire de cette controverse, ou de constater comment se partagent les groupes qui défendent respectivement la « prédétermination » et le « concours indéterminé », pour se convaincre que des motifs très peu rationnels jouent un rôle prépondérant dans la genèse

des convictions. Nous touchons ici à un autre élément irrationnel, souvent décisif dans les « Weltanschauungen », et complètement étranger à la philosophie.

La vie des intelligences individuelles progresse par l'expérience de tous les jours, et par la réflexion. Nous accumulons ainsi des idées, des appréciations, des jugements de valeur spontanés, qui, par la tendance synthétique de l'esprit humain, tendent à s'unir dans un « système » plus ou moins cohérent. Tout homme normal est en possession de pareille synthèse, même lorsqu'elle reste complètement inconsciente. Même si l'on se contente de considérer la vie comme un laps de temps, pendant lequel on mange, on boit, on dort, on souffre et on meurt, la synthèse n'est pas absente. C'est pourquoi l'on a dit, abusivement d'ailleurs, que tout le monde a sa « philosophie ». Tout ce qui, dans notre personnalité psychologique, a un rapport quelconque à l'intelligence appartient à cette synthèse mentale. Elle comprend un grand nombre de jugements qui peuvent contenir des contradictions latentes, car à ce stade la rigoureuse analyse des notions fait défaut. Mais la contradiction consciente est inconcevable chez l'homme normal. Aussi, dès qu'elle apparaît au regard de l'intelligence, l'un ou l'autre des jugements contradictoires sera sacrifié. Si aucun motif rationnel n'entre en jeu, la seule attitude rationnelle serait celle du doute. Mais le doute n'est un « doux oreiller » que pour certains tempéraments. Presque tous veulent en sortir. On *choisit* l'un des jugements contradictoires, et l'autre est jeté par-dessus bord. — Lequel ? — Il n'y a pas d'illusion à se faire : on choisira celle des convictions qui cadrera avec la synthèse intellectuelle préalablement acquise, et qui elle-même n'est pas tout entière rationnelle. Beaucoup de convictions qui forment notre « Weltanschauung » sont ainsi acquises d'une manière irrationnelle. Elles dépendent de tous les éléments qui constituent notre caractère : de notre constitution anatomique et physiologique, de nos expériences individuelles, de notre entourage, de nos habitudes, de tous les facteurs que nous trouvons à la base de nos « préjugés ». Qu'on pense aux solides convictions politiques de l'immense majorité des électeurs. La solution pratique des problèmes les plus compliqués dépend de leur vote. Les conséquences les plus redoutables peuvent en résulter. Ce n'est pas un examen rationnel qui leur permet d'arriver à une conviction réfléchie ; mais ils n'aiment pas le député qui votera pour l'un des deux termes de l'alternative. Tel parti est sous la coupe du curé ou de l'anticlérical. Il n'en faut

pas davantage. L'autre solution est la *bonne* pour lui ; donc elle est *vraie*.

A peu près tout le monde se laisse parfois glisser du bien au vrai, parce que le vrai est le bien de l'intelligence. Presque toujours, nous arrivons à une conclusion « de notre âme tout entière ». Nous croyons une foule de choses par la confiance que nous avons dans les autres, et qui n'est pas complètement justifiée par la raison. Nous émettons spontanément des jugements de valeur, qui révèlent beaucoup plus notre propre état d'âme que la valeur de l'objet. Dans notre synthèse intellectuelle spontanée, autour des principes premiers et des vérités de sens commun, se disposent des jugements innombrables qui échappent fatalement à une vérification rationnelle. Il faut bien qu'il en soit ainsi ; car la vérification rigoureuse de tous nos jugements est pratiquement impossible. Notre synthèse intellectuelle comprend un noyau rationnel sans doute ; mais tout autour se dispose une écorce, plus volumineuse sinon plus importante que le noyau, que nous acquérons par des voies qui sont en marge de la rigide logique. Cette écorce est entamée parfois par un choc contre des faits impérieux ; mais elle peut être si dure que même l'évidence n'a guère de prise sur elle.

Ainsi se constitue une « Weltanschauung » spontanée, qui devient la mesure des jugements de valeur, de l'appréciation des hommes et des choses, et même des perceptions. — Est-ce de la philosophie ? Il est souvent oiseux de discuter sur les mots ; mais au moins la pensée méthodique a besoin d'une terminologie précise et stable. Dans toute « Weltanschauung », dans la plus naïve comme dans la plus réfléchie, il y a des convictions qui deviennent des problèmes en philosophie. Mais si l'on dit que la philosophie est la connaissance rationnelle de la totalité, ces synthèses spontanées ne sont pas de la philosophie, même lorsqu'elles inspirent des jugements d'ordre philosophique. Il est beaucoup plus exact de dire qu'elles sont un point de départ pour le travail du philosophe. Comme le dit H. Rickert, elles fournissent la matière brute de la spéculation philosophique.

* * *

C'est de là, en effet, que part le philosophe. Il veut introduire de l'ordre dans ce chaos, car « ordinare rationis est ». Il sait que seule l'intelligence, dégagée de toute entrave étrangère, peut garantir la vérité. L'examen rationnel de tous les jugements particuliers est impossible. Il faut aller au plus important, à l'idée qui paraît la plus

centrale, autour de laquelle toutes les autres semblent vouloir se ranger. Immédiatement, on constate que dans cette attitude il y a encore une influence subjective qui commandera le choix de l'idée centrale. Le spectacle de l'univers nous jette dans la stupéfaction ; il y a là une énigme énorme à résoudre ; de par la loi fondamentale de l'esprit humain, on s'efforcera de découvrir le principe simple de ce monde si complexe ; et les premiers philosophes d'Ionie seront essentiellement dès cosmographes matérialistes. Mais il y a autre chose que le monde qui nous entoure ; il y a nous-mêmes ; il y a l'intelligence qui saisit le monde et qui se sert parfois de notions très brumeuses ; il y a la volonté qui doit nous diriger dans la vie sociale et individuelle. Pour d'autres penseurs, l'homme deviendra le central, l'important ; et même la morale deviendra peut-être l'unique nécessaire. On n'abandonne pas la totalité du réel pour autant, car tout est en tout ; mais tout sera conçu et systématisé en fonction de la notion particulière qui aura paru la plus importante au penseur individuel, et qui deviendra le noyau, le centre d'attraction de toute sa synthèse.

Tous, nous sommes fascinés à certains moments par quelque notion, dont nous voulons dissiper le mystère, qui nous paraît exceptionnellement féconde, et qui peut devenir le centre de nos préoccupations et de nos « Weltanschauungen ». Ce sera la « pensée » de Descartes ; ce sera la « durée pure » ou la « vie ». Bergson remarque, à propos de Berkeley, que tout philosophe dispose ainsi sa philosophie autour d'une idée centrale qui régit tous les autres éléments. On pourrait presque dire que tous les grands philosophes n'ont eu qu'*une* idée, une « intuition » géniale, qui a déterminé le cours de leurs spéculations. De là la diversité des grands systèmes. Malgré la diversité de leur point de départ, ils aboutissent parfois à des conclusions communes par une espèce de convergence, et dans la pensée de Bergson, c'est cette convergence qui garantit les acquisitions définitives de la philosophie.

Cette attitude est-elle philosophique ? Ces constructions contiennent certainement beaucoup de philosophie. Elles ont fourni des points de vue nouveaux et des analyses particulières qui comptent parmi les trésors intellectuels de l'humanité. Mais leurs conflits irréductibles prouvent manifestement qu'elles ne sont pas purement rationnelles. Le choix de l'idée directrice dépend d'une disposition subjective, résultant de mille circonstances psychologiques et externes qui ne peuvent pas être communes à tous les hommes réfléchis. La

raison pure s'élève au-dessus de toutes ces contingences. On l'a répété cent fois : la raison s'affranchit de toutes les influences particulières qui peuvent la faire dévier. Elle rejette tous les prismes et tous les miroirs qui peuvent gauchir son objet propre. Or, la philosophie est purement rationnelle. Nous n'avons là que de très philosophiques « Weltanschauungen » ; nous n'avons pas la *science* philosophique.

Cette confusion entre la philosophie et la « Weltanschauung » a mené à un désordre où la raison même est menacée d'asphyxie. Ne dit-on pas que la métaphysique est un art, une forme de poésie qui résulte du sentiment personnel ? Des poètes, en effet, s'abandonnant à leur inspiration poétique, ont énoncé des conceptions philosophiques, sans se préoccuper le moins du monde de les établir rationnellement. Et, dans certains milieux, on attache beaucoup plus de valeur intellectuelle à leurs intuitions imagées qu'au rude labeur de la raison. William James estime que tout le conflit des philosophes se réduit à la différence de tempérament entre les « tender-minded » et les « tough-minded ». Aussi n'est-il pas étonnant qu'on a étudié la *psychologie* des « Weltanschauungen ».

Parce que ces « Weltanschauungen » ne sont pas rationnelles, et parce qu'elles semblent davantage en contact avec la vie réelle, on en est arrivé à un véritable mépris de la raison, et l'on prétend construire des « philosophies irrationnelles ». Contradiction dans les termes, mais contradiction fascinante pour certains esprits. Elle montre à quel point la confusion entre la philosophie et la « Weltanschauung » de l'homme concret est dangereuse. Tous les volontaristes, à partir de Schopenhauer, en ont été victimes. Nietzsche, qu'on range pourtant parmi les philosophes, affiche, dans « *Jenseits von Gut und Böse* », le plus profond mépris pour la vérité rationnelle ; il estime que la fausseté d'un jugement ne lui enlève pas sa valeur. L'*Existenzialphilosophie*, de Kierkegaard et de Heidegger, comme toutes les « philosophies intuitives », se sont plus ou moins enlisées dans ce sol sans consistance. Elles ont fait de la « Weltanschauung », et elles ont fini par faire de la littérature. Comme les anarchistes veulent « vivre leur vie », ces « philosophes » veulent penser *leur* pensée.

De plusieurs manières donc, les « Weltanschauungen » diffèrent de la philosophie. — Ne nous occupons pas des intuitions poétiques, qui substituent le sentiment à l'analyse rationnelle, et qui sont la négation radicale de toute philosophie. — Il y a une « Weltanschauung » spontanée, préphilosophique, se constituant sous la poussée de facteurs

psychologiques, dont quelques-uns sont heureux et d'autres trompeurs. — Même en philosophant on tombe dans la « Weltanschauung » lorsqu'on s'abandonne à l'un des termes de l'alternative, des « conclusions binaires », qui se présentent chaque fois que la connaissance analogique devrait entrer en jeu. — Le même glissement se produit si la synthèse préalablement acquise sert de critère pour des convictions ultérieures, dont le lien logique avec des vérités certaines nous échappe. — On ne reste pas fidèle à la philosophie lorsque l'idée centrale d'un système est l'objet d'un choix imposé par une situation psychologique individuelle.

* * *

La philosophie est une science ; elle est donc essentiellement rationnelle. On parle bien de l'*irrationnel* qu'on découvre dans la pensée la plus philosophique ; mais cet « irrationnel » est constitué par les données premières de l'expérience. Il est irrationnel parce que la raison ne peut pas le constituer, parce que le panlogisme est faux. Mais c'est la raison qui nous le livre comme donnée première, et qui nous montre qu'il est rationnel de l'admettre. Dans ses données, comme dans sa méthode, la philosophie ne fait appel qu'à la raison. Le philosophe prend conscience de sa « Weltanschauung », et il constate que beaucoup de ses notions sont flottantes. Il tâchera, comme Platon dans plusieurs de ses dialogues, de les préciser, de les fixer ; et peut-être arrivera-t-il, comme le vieux Socrate, à constater qu'il ignore ce qu'il a cru savoir. Cette analyse révèle rapidement que les notions sont connexes et se disposent dans une subordination intrinsèque. Une « explication » progresse nécessairement de l'inconnu au mieux connu, du complexe au plus simple, et par conséquent, du particulier à l'universel. Il n'en faut pas davantage pour comprendre que la notion fondamentale, la seule qui puisse servir de centre et de point de départ, la seule qui puisse commander à tout le reste, est la notion d'*être*. Non pas l'être matériel et existant que nos sens peuvent atteindre, mais l'être dans toute son ampleur, embrassant analogiquement le possible et l'existant, de la plus ténue réalité à l'actualité idéale dans l'intelligence, à l'actualité existentielle du monde et de la pensée, jusqu'à la suractualité de l'Infini. Si l'on choisit quelque notion particulière, celle du monde, de l'action, de la pensée ou de la vie, pour en faire le centre de la systématisation philosophique, on risque bien de ne plus embrasser la totalité du réel, ou au moins

d'envisager un être particulier à la lumière d'un autre être particulier qui déforme ses contours. Tout cela est être et subit les exigences de l'être. La philosophie, science de tout le réel, ne peut être qu'une philosophie de l'*être*.

Il est vrai que dans la connaissance le sujet correspond à l'objet, et qu'on peut reconnaître à la pensée la même ampleur qu'à l'être. Descartes a donc opéré la substitution de la pensée à l'être. Mais remarquons que cette ampleur de la pensée est mesurée par son objet qui est l'être, — que la connaissance de la pensée suppose son existence, et que celle-ci est conditionnée par un objet qui n'est pas elle-même, qui est être et appréhendé comme tel, — et que la révolution cartésienne devait nécessairement mener, à travers Malebranche, Berkeley, Hume et Kant, à tous les stériles et fantaisistes paradoxes de l'idéalisme contemporain.

La philosophie, science rationnelle du tout, ne peut être que la philosophie de l'Etre. C'est à la lumière de l'être « et eorum quae consequuntur ens » que nous pouvons rationaliser et systématiser notre « Weltanschauung », que nous pouvons lui donner, comme noyau et comme solide armature, la philosophie. A partir de la métaphysique, de la « philosophie première », nous pénétrerons dans les convictions plus ou moins justifiées que nous avons acquises au cours de notre vie. Tâche énorme, peut-être jamais achevée, mais tâche sublime, parce qu'elle est l'actuation de la plus haute puissance humaine, parce qu'elle peut nous conduire dans l'existence, à la lumière de la raison et de la vérité certaine, à la lumière de « ce qui est ».

La philosophie acquiert ses éléments — tous ses éléments — par la raison, et les dispose en un *système* cohérent. On connaît le mal que Nietzsche a dit du « système » ; on se plaît à répéter ses phrases hautaines ; mais si ces méprisantes invectives ont un sens quelconque, elles ne peuvent s'adresser qu'à une « Weltanschauung », qui dans toutes ses parties, dans les émotives comme dans les rationnelles, s'arroge la certitude de la philosophie. Le « système », c'est l'unité d'ordre dans la multiplicité des jugements se rapportant à un même objet formel. La raison ne doit pas seulement établir logiquement les jugements auxquels elle donne son assentiment ; elle doit en outre les ordonner : *rationis est ordinare*. C'est ainsi qu'elle construit la science qui par définition est systématique.

Cependant, dans la meilleure des « Weltanschauungen », tout n'est pas « rationnel », bien que tout puisse y être parfaitement raisonnable.

Et même le philosophe le plus rigidement rationnel ne se passe pas de « Weltanschauung ». Ne vouloir admettre que ce qui est justifié par l'expérience décisive ou la logique rigoureuse serait un « rationalisme » étroit, et d'ailleurs irréalisable, qui rendrait impossible la direction raisonnable de la vie. L'intelligence humaine la mieux informée et la plus pénétrante ne peut jamais rationaliser que les lignes maîtresses de la synthèse intellectuelle. Autour de cette armature se disposent mille jugements, cohérent avec la science philosophique acquise, mais que la raison logique ne justifie pas complètement, et dont la valeur résulte souvent de quelque tendance subjective. A la « Weltanschauung » spontanée, préphilosophique, se substitue chez le philosophe une « Weltanschauung » réfléchie, dont la périphérie doit rester plastique et ouverte, sous peine de tomber dans un « esprit de système » hautement condamné par la philosophie. Elle est incomparablement plus solide que les constructions intellectuelles du vulgaire, parce qu'elle s'appuie sur un noyau indestructible de philosophie rationnelle.

Qu'on ne se fasse d'ailleurs aucune illusion sur ce que le philosophe peut conquérir en philosophant. L'intelligence humaine, la plus humble que nous puissions concevoir dans l'ordre intellectuel, est cependant en contact avec la totalité de l'être. Elle pose des problèmes qu'elle ne résoudra jamais. Elle ne peut pas ne pas les poser, car toute la valeur de notre existence dépend de leur inaccessible solution. Toute philosophie complète se termine par un cri d'angoisse, que seule une lumière divine peut changer en un cri de joie et d'espérance. Heureux ceux qui peuvent unir aux questions suprêmes des réponses divines ! Assurément, ils sortent par là de la pure philosophie ; mais ils en sortent pour entrer dans l'ineffable lumière de la Sagesse de Dieu.

Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas von Aquin

In I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5.

Von Dr. P. Meinrad BENZ O. S. B., Einsiedeln.

Mit der Lehre vom Wirken Gottes bei den freien Willenshandlungen des Menschen [1] steht in engem Zusammenhang die Lehre vom *göttlichen Vorherwissen* der freien Willensakte der Geschöpfe. Ja, der Zusammenhang ist nach P. Stufler S. J. so enge, daß von der richtigen Auffassung der Lehre über dieses Vorauswissen beim hl. Thomas auch die richtige Erkenntnis seiner Lehre vom *Wirken Gottes* in der freien Tätigkeit des Geschöpfes abhängt. Haben die Thomisten mit ihrer Lehre vom Vorauswissen Gottes in seinen Willensdekreten recht, « dann müßte unsere Ausführung über die göttliche Willensbewegung im vorhergehenden Kapitel » — P. Stufler schreibt dem hl. Thomas ungefähr die Lehre des Durandus vom bloß mittelbaren Mitwirken zu — « als irrig bezeichnet werden. Läßt sich aber umgekehrt nachweisen, daß der englische Lehrer ein unfehlbares Vorherwissen der freien Willensakte aus der göttlichen Kausalität allein als unmöglich erklärt, dann ist dies ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Auslegung ». [2]

P. Stufler glaubt diesen Beweis ohne Schwierigkeit erbringen zu können. Große Bedeutung legt er hiebei im soeben genannten Werk, wie auch schon im früheren, « Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante » [3], der Lehre des Aquinaten in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 bei. Er fährt an der soeben angeführten Stelle fort : « Und ein solcher

[1] Siehe P. *G. M. Manser* O. P. : « Das Wesen des Thomismus »[2], S. 549-571. Freiburg i. d. Schw. 1935.

[2] P. *Joh. Stufler* S. J. : « Gott, der erste Beweger aller Dinge », S. 146. Innsbruck 1936. Felizian Rauch.

[3] Oeniponti 1923, p. 262 ss.

Nachweis läßt sich mit Leichtigkeit ohne langwierige Schlußfolgerungen erbringen. Denn I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 spricht es Thomas mit ausdrücklichen Worten aus, daß *der Grund, warum Gottes Vorherwissen der zukünftigen kontingenten Dinge unfehlbar gewiß sei, nicht in seiner Kausalität liege* » (ib. S. 146). [1] Nicht weniger wichtig erscheint der gleiche Artikel für den gleichen Zweck auch Dr. Hermann Schwamm in seinem Werke : « Das göttliche Vorherwissen bei Duns Skotus und seinen ersten Anhängern » [2], S. 92 ff. Wie P. Stufler, stützt er sich vorzüglich auf I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5, um zu dem Resultat zu gelangen : « Von einer Erklärung des göttlichen Vorherwissens durch die unfehlbar wirksame Kausalität des göttlichen Willens oder durch decreta praedeterminantia kann also nicht die Rede sein. Die Ausführungen des hl. Thomas stehen mit einer solchen Erklärung in offenem Widerspruch » (S. 95). Erhöhte Bedeutung gewinnt unser Artikel in den Augen beider Auktoren, weil gerade er die vorliegende Frage nicht bloß nebenbei, sondern *ausdrücklich* behandle. [3]

Bei dieser Sachlage dürfte eine nochmalige Untersuchung dieses Artikels nicht ohne Interesse sein. Winkt ja doch dabei die tröstliche Hoffnung, ein seit Jahrhunderten die Geister quälendes Problem « mit Leichtigkeit und ohne langwierige Schlußfolgerungen » seiner Lösung näher zu bringen und Frieden zu schaffen, wo Streit war. Unser Bestreben wird bei dieser Untersuchnug dahin gehen, den Artikel ohne alle Voreingenommenheit aus den Worten des hl. Thomas hier und anderwärts zu verstehen, ohne etwas Fremdes in ihn hineinzudeuten.

Der zu untersuchende Artikel 5 bespricht das Problem : « Utrum scientia Dei sit contingentium ». Zu den contingentia, den « zufälligen », « ungewissen Dingen » gehören in erster Linie die freien Handlungen

[1] Die Sperrungen sind bei allen Zitaten vom zitierten Auktor.

[2] Innsbruck 1934.

[3] Ja, P. Stuflers Ansicht scheint auch schon bei einzelnen Dogmatikern Anklang gefunden zu haben. So schreibt P. *Ludwig Lercher* S. J. in seinen Institutiones Theologiae Dogmaticae, vol. 2, 2. Aufl., p. 130, zur Stütze seiner Behauptung, der hl. Thomas lehre an vielen, klaren Stellen, Gott schöpfe seine Kenntnis der futuribilia keineswegs aus seinen Willensdekreten : « Vide *J. Stufler* S. J., *Divi Thomae Aq. doctrina de Deo operante* etc., ubi (p. 253 ss.) multis collectis testimoniis demonstratur, Doctorem Angel. certitudinem divinae praescientiae futuribilium nequaquam derivasse ex decretis Dei ad unum praedeterminantibus ». Freilich beruft sich P. Stufler an der zitierten Stelle auf clara et aperta verba S. Thomae, fährt aber fort : « Ad quae praecipue ea spectant, quae Sent. I. d. 38 q. 1 art. 5, docet ».

der Geschöpfe : « Ea, quae subsunt libero arbitrio, sunt maxime contingentia » (a. 5 : Sed contra). Nachdem Thomas schon I. Sent. d. 36 q. 1 a. 1 die Schwierigkeiten gelöst hat, die gegen das göttliche Erkennen der Einzeldinge erhoben worden waren, bleiben gegen die Bejahung des göttlichen Wissens der kontingenten Dinge noch Schwierigkeiten, die sich aus dem Begriff der Kontingenz selbst ergeben. « Restat inquirere, utrum (scientia Dei) impediatur ratione contingentiae : contingentia enim videtur duplici ratione effugere divinam cognitionem. *Primo* propter ordinem causae ad causatum. Quia causae necessariae et immutabilis videtur esse effectus necessarius ; unde, cum scientia Dei sit causa rerum, et sit immutabilis, non videtur quod possit esse contingentium. *Secundo* propter ordinem scientiae ad scitum ; quia, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quam contingentia excludit ; et quod scientia ex ratione certitudinis suae requirat determinationem in scito, patet ex scientia nostra, quae non est causa rerum, et in scientia Dei respectu malorum. *Sed neutrum horum removet scientiam contingentium a Deo.* Et de primo quidem satis manifeste potest accipi. Quandocumque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam ; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in causa secunda : ut patet in floritione arboris cuius causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum ; et ideo, mediantibus causis secundis necessariis, producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus, producit effectus contingentes.

Sed adhuc manet dubitatio maior de secundo : quia causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causae secundae, sicut motus solis cum sterilitate arboris ; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causae secundae. Non enim potest esse, quod Deus sciat simul hunc cursurum et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius. Oportet enim invenire ad hoc, quod sit certa scientia aliqua, certitudinem in scito ».

Halten wir hier unterdessen mit dem Zitate inne, denn es bietet uns jenen Teil des Artikels, dessen Sinn fast einzig in Frage steht.

Welches ist nun dieser Sinn ? Nach P. Stufler wollen die Worte besagen, daß, wenn Gott durch fehlbare, zweite Ursachen wirke, seine, erstursachliche, Kausalität keine sichere Wirkung habe und darum auch keinen Grund für eine sichere Erkenntnis bieten könne. Das gehe aus dem gebrauchten Beispiel von der Sonne und dem Blühen des Baumes hervor. « Der Einfluß der ersten Ursache bietet also noch keine Sicherheit für das Eintreten der Wirkung der zweiten Ursache : quia causa prima potest simul stare cum defectu causae secundae. Natürlich muß dies auch von Gott als der causa simpliciter prima gelten, da sonst die ganze Beweisführung des englischen Lehrers nichtig wäre. Der Einfluß Gottes auf den freien Willen muß derartig sein, daß er den freien Willen nicht unfehlbar determiniert, da sonst ein Versagen des Willens und eine wahre Kontingenz seiner Tätigkeit ausgeschlossen wäre .... Für Thomas ist diese *Kausalität* zwar vereinbar mit der Freiheit und Kontingenz in den Geschöpfen, quia simul stare potest cum defectu causae secundae, aber gerade deswegen ist sie kein geeignetes Mittel zum unfehlbaren Vorherwissen der kontingenten Wirkungen » (S. 148 f.).

Dieser Auffassung gegenüber halten die Thomisten, von P. Stufler gewöhnlich Bannesianer genannt, dafür, *daß der hl. Thomas auch in diesem Artikel wie sonst überall ein sicheres Wissen Gottes auch der künftigen kontingenten und freiwilligen Ereignisse auf Grund seiner Kausalität lehre.*

Prüfen wir zunächst die Beweise Stuflers. Vorerst glaubt er zwischen Thomas und dem « bannesianischen » System einen vielsagenden Gegensatz zu erblicken, da letzteres eine Schwierigkeit findet, wo Thomas keine sieht, umgekehrt aber dort keine, wo Thomas die größte erblickt. Denn die Thomisten finden ein Geheimnis darin, wie die unfehlbare Kausalität Gottes vereinbar sei mit der Freiheit der Geschöpfe. « Für Thomas aber liegt hier kein Dunkel und kein Geheimnis vor ... De primo quidem satis manifeste potest accipi » (S. 147 f.). Dieser Widerspruch ist aber nur scheinbar. Der hl. Thomas redet eben nur von der quaestio facti, *daß* die Kausalität Gottes die Freiheit nicht aufhebe, nicht von der quaestio iuris, vom *modus*, wie das geschehe. Die « Bannesianer » finden aber das Geheimnis gerade im *modus*, nicht im factum. Cf. Cajet. Comment. in I q. 14 a. 13 n. 24 : « ... quamvis remaneamus in caligine, non intuentes illum *modum*,

quo omnibus intrinsece illabens cunctis secundum suos modos cooperetur. Et hoc est magnopere attendendum in huiusmodi materiis ».

Den zweiten Gegensatz sieht P. Stufler (und mit ihm Dr. Schwamm, S. 93 f.) darin, daß Thomas die Schwierigkeit ex ordine scientiae ad scitum für größer hält als jene ex ordine causae ad causatum : « adhuc manet dubitatio maior de secundo », während die « Bannesianer » darin gar keine Schwierigkeit finden, « da nach ihnen alles Kontingente durch die decreta praedeterminantia des göttlichen Willens von Ewigkeit her schon eindeutig bestimmt ist » (S. 148). Aber auch dieser Gegensatz besteht in Wirklichkeit nicht. Denn die « Bannesianer » sehen wohl ein, daß sie gegenüber dieser Schwierigkeit sich nicht auf die göttlichen Willensdekrete berufen können, weil dieselbe vom Begriff des Wissens als Wissen und nicht als Wille ausgeht, also keine Berufung auf den Willen zuläßt. P. Stufler hat, wie wir weiter unten sehen werden, diese Unterscheidung des Wissens als Wissen und als Willen zum großen Schaden des richtigen Verständnisses übersehen.

Den direkten Beweis für seine Auffassung sieht P. Stufler, wie seine oben zitierten Worte zeigen, darin, daß nach den Worten des hl. Thomas die von Gott gebrauchten zweiten Ursachen versagen können und darum die Wirkung der ersten, göttlichen Ursache unsicher machen und darum auch deren sichere Erkenntnis auf Grund der göttlichen Kausalität ausschließen.

Diese Auslegung kann aber unmöglich den Sinn des hl. Thomas treffen. Denn 1. gibt es nach dem hl. Thomas kein « Versagen », kein « deficere » der zweiten Ursache, das die Wirkung des göttlichen Willens unsicher machen würde ; 2. erkennt nach dem Heiligen Gott alles Außergöttliche, auch alles Kontingente und alle freien Handlungen der Geschöpfe mit unfehlbarer Sicherheit aus seiner Kausalität.

Zu 1. P. Stufler faßt die Kausalität der ersten Ursache so auf, als übe Gott auf die zweite Ursache eine Wirkung aus, die von dieser, z. B. vom freien geschöpflichen Willen modifiziert wird ganz ohne Abhängigkeit von Gott. Nun sagt ja freilich der hl. Thomas gerade auch an unserer Stelle : Virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Aber will das besagen, daß eine unbestimmte Kraft, die von Gott ausgehe, nach Belieben von der zweiten Ursache zu dieser oder jener Wirkung bestimmt werden könne, die für Gott in seiner Ursächlichkeit nicht erkennbar sei ? Keineswegs ! Es will besagen, daß Gott seinen Einfluß, seine Kausalität anpasse der Natur und der Disposition der zweiten Ursache, und so durch sie

unfehlbar die gewollte Wirkung hervorbringe. So wirkt er durch notwendige zweite Ursachen notwendig eintretende Wirkungen, durch fehlbare zweite Ursachen kontingente, durch freie Ursachen freie Wirkungen, aber immer unfehlbar die gewollten Wirkungen. Ein « Versagen » kann eintreten gegenüber der Vollkommenheit der Wirkung der zweiten Ursache, aber niemals gegenüber dem göttlichen Willen. Dies ist der Sinn der Worte in unserem Artikel 5 : « Scientia Dei est invariabilis causa omnium ; sed effectus producuntur ab ipso per operationem secundarum causarum ; et ideo mediantibus causis secundis necessariis producit effectus necessarios, ut motum solis et huiusmodi ; sed mediantibus causis secundis contingentibus producit effectus contingentes ».

Den dargelegten Sinn fordern viele Ausführungen, die wir beim Aquinaten antreffen. Es seien einige angeführt.

Halten wir uns dabei zunächst an den liber primus des Sentenzenkommentars, dem ja auch unser Art. 5 angehört. In I. Sent. d. 47 q. 1 a. 1 : « Utrum voluntas divina semper efficaciter impleatur », unterscheidet Thomas zunächst voluntas antecedens und voluntas consequens. Für unsern Art. 5 kann nur voluntas consequens in Frage kommen, der Wille, der sich auf den Gegenstand mit seinen konkreten Umständen bezieht. Von diesem lautet die Antwort des Heiligen : « Hoc est quod dicitur Deus velle simpliciter, ut salutem vel aliquid huiusmodi ; et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec praescientia, cui subicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit ». Im dritten Argument macht er sich den Einwurf : die zweite Ursache kann versagen, wie der unfruchtbare Baum unter der Wirksamkeit der Sonne, — ein Beispiel, das auf P. Stufler großen Eindruck gemacht hat — ; « sed voluntas Dei est causa prima non excludens causas secundas, quae deficere possunt. Ergo videtur, quod non efficaciter producat effectum ». Nach P. Stufler wäre diese Folgerung, namentlich bei den freien Willensentscheidungen der Geschöpfe, einfach zuzugeben und weiter zu folgern : also kann Gott in seiner Kausalität solche Dinge auch nicht sicher erkennen. Ganz anders St. Thomas : « Dicendum quod voluntati divinae non solum subiacet expletio effectus, sed etiam omnium causarum praecedentium ordo, secundum illas conditiones, quibus determinantur ad effectum sine defectu, ut quod talis volens et merens salutem salvetur : voluntati enim consequenti subicitur effectus cum omnibus causis suis, secundum quod sunt non impeditae ».

Den Unterschied zwischen Gott, der causa absolute prima und der geschöpflichen, relativen Erstursache in Bezug auf das « Versagen », der von P. Stufler (S. 148 f.) geleugnet wird, « da sonst die ganze Beweisführung des englischen Lehrers nichtig wäre », gibt dieser englische Lehrer gerade dahin an, daß es gegenüber Gott kein Versagen geben kann, wohl aber gegenüber der geschöpflichen Ursache. So I q. 19 a. 6 ad 3 : « Causa prima tunc potest impediri a suo effectu per defectum causae secundae, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens : quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere. Et sic est de voluntate Dei, ut dictum est (scil. in corp. art.) ». In corpore articuli aber heißt es : « Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur ».

Sehr klar sind die Worte des Heiligen : De Verit. XII a. 10 ad 12 : « Causae superiores, quae sunt rerum rationes in divina praescientia (die göttlichen Ideen) numquam deficiunt ab impletione suorum effectuum, sicut deficiunt causae inferiores ; et ideo in causis superioribus cognoscuntur rerum eventus absolute, sed in inferioribus non nisi sub conditione ». Wenn möglich noch deutlicher spricht Thomas die Unfehlbarkeit der göttlichen Kausalität bei den freien Willenshandlungen des Menschen aus in I-II q. 112 a. 3 : « Praeparatio ad gratiam secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest ... Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur ». Beachten wir diese Unterscheidung : es kommt den Willenshandlungen eine Notwendigkeit zu in ihrer Beziehung zur göttlichen Kausalität, aber eine Notwendigkeit der Unfehlbarkeit, nicht des Zwanges.

Die Unfehlbarkeit der göttlichen Ursächlichkeit betont der heilige Thomas auch C. Gent. III c. 94, wo er von der Sicherheit der göttlichen Vorsehung spricht. Es sei daraus nur Folgendes angeführt : « Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per *defectum* alicuius agentis vel patientis, cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata ». Auf den oft behandelten Einwurf 5 : « Divina providentia causas medias non excludit ..., ... Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa », lautet des Heiligen Antwort : « Neque

autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, *certitudinem divinae providentiae potest auferre,* ut quinta ratio procedebat ; *cum ipse Deus in omnibus operetur,* et *pro suo arbitrio voluntatis* ... Unde ad eius providentiam pertinet, ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet ». Der Rekurs auf die scientia media ist hier noch besonders deutlich ausgeschlossen ; die Sicherheit kommt nicht von der Kenntnis der futuribilia, sondern weil Gott selbst in allen Dingen wirkt, « et pro suo arbitrio voluntatis ».

Wie bei einer Wirkung, die Gott mittelst einer zweiten Ursache hervorbringt, die Unfehlbarkeit der Wirkung bezüglich Gottes mit der Kontingenz zusammen bestehen kann, erklärt der hl. Thomas auch De Verit. q. 23 a. 5 : « Voluntas divina est agens fortissimum. Unde oportet eius effectum ei omnibus modis assimilari, ut non solum fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundum speciem ; sed ut fiat eo modo, quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quaedam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas praefinit ex ordine suae sapientiae. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas illo modo quem disponit, quem tamen modum posset rebus inducere etiam illis causis non mediantibus ». In der dritten Objektion wird nochmals die Schwierigkeit vorgebracht, die unfehlbare Wirksamkeit des göttlichen Willens mit der Kontingenz der Wirkungen der zweiten Ursachen zu vereinigen : « Quando effectus est contingens propter contingentiam causae secundae, prima causa necessaria existente, non esse effectus potest simul stare cum esse primae causae ; *sicut arborem non florere in vere,* potest stare cum motu solis. Sed *eius non esse,* quod est volitum a Deo, non potest stare cum divina voluntate ; haec enim duo sunt incompossibilia, quod Deus velit aliquid esse, et illud esse non sit. Ergo contingentia causarum secundarum non impedit quin volita a Deo sint necessaria propter necessitatem divinae voluntatis ». Wie würde wohl Stufler auf diesen Einwurf geantwortet haben ? Wohl mit Zufluchtnahme zur scientia media : was Gott will, geschieht unfehlbar, aber Gott will erst, nachdem er mit der Leuchte dieser scientia gesehen hat, was der geschöpfliche Wille einzig von sich aus wählt unter den hic et nunc gegebenen Umständen. [1] Nicht so Thomas :

[1] Siehe *Stufler,* S. 160.

« Ad tertium dicendum », sagt er, « quod *quamvis non esse effectus devinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate;* tamen **potentia** *deficiendi effectum* simul stat cum divina voluntate; non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari, et ille *potest* damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari, et iste damnatur ». Es ist der Sache nach einfach die Unterscheidung des sensus compositus und des sensus divisus. In sensu diviso, d. h. in sich selbst betrachtet ist die geschöpfliche Willenshandlung frei und könnte nicht sein. In sensu composito, d. h. betrachtet in Abhängigkeit vom Willen Gottes, ist sie notwendig, necessitate infallibilitatis, aber dennoch *frei*, denn 1. will und wirkt Gott nicht nur die Substanz des Aktes, sondern auch seinen modus, die Freiheit. Das ist der äußere Grund, ex parte causae efficientis. 2. Gott bewegt so, daß der Wille handelt, manente potentia deficiendi. Das ist der formelle Grund der Freiheit seiner Handlung. Freilich, wer mit Molina nur dann die geschöpfliche Freiheit gewahrt glaubt, wenn der geschaffene Wille in seiner Entscheidung als letzte Ursache handle, der wird diese Lehre ablehnen (wie St. tut, s. oben S. 258). Aber er gibt damit zugleich die Möglichkeit auf, das Wesen Gottes als das subsistierende Sein, die subsistierende Wahrheit, die universelle Ursache festzuhalten. Und schließlich handelt es sich ja für uns nicht um die Meinung Molinas, sondern um die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Dieser aber spricht seine Ansicht in unmißverständlicher Weise aus (I. C. Gent. 68): « Dominium autem, quod voluntas habet supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et molestiam causae exterius agentis. Non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari, et sic remanet *causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit* ». Cf. S. Th. I q. 57 a. 4 und noch klarer I q. 83 a. 1 ad 3.

Zu 2. Da es also ein « Versagen » der zweiten Ursachen gegenüber der unfehlbaren Kausalität Gottes nach dem hl. Thomas nicht gibt, so ist selbstverständlich zu erwarten, daß er auch eine sichere Erkenntnis Gottes von allem Außergöttlichen auf Gottes Kausalität gründe. Das ist denn auch in überwältigender Weise der Fall.

Es seien da zunächst nur einige Stellen angeführt, die in näherem Zusammenhang mit unserem Artikel 5 stehen. Schon in der kurz vorangehenden dist. XXXV spricht Thomas vom Wissen Gottes und frägt in Art. 3: « Utrum habeat cognitionem *certam et propriam* de

aliis a se »? Seine Antwort lautet: « Ipse (Deus) non est causa rerum quantum ad esse ipsarum solum commune, sed quantum *ad omne illud*, quod in re est. Cum enim per causas secundas determinetur unaquaeque res ad proprium esse, omnes autem causae secundae sunt a prima, oportet quod quidquid est in re, vel proprium vel commune, reducatur in Deum sicut in causam, cum res a se ipsa non habeat nisi non esse: et ita cognoscet Deus propriam naturam uniuscuiusque rei ». — Die Sicherheit aller dieser Erkenntnis ist in der göttlichen Kausalität begründet: « Nullius scientiae certitudo potest esse nisi per reductionem in prima sua principia ... Sed ipse Deus est perfecta causa *omnium quae ab ipso sunt*, cum nihil possit accipi quod ab ipso non sit: et ideo ipse per essentiam suam *omnia* perfecte cognoscit » (ad 2). Das Sein Gottes ist aber Ursache des Seins der Dinge als Wissen und Willen: « Non solum esse divinum est causa essendi rei, sed etiam scientia et voluntas sua: ex quibus optime concluditur esse rei: quia illud quod Deus vult esse, cum possit et sciat, virtute essentiae suae in esse procedit. Haec autem Deo cognita sunt; et ita *certam* de rebus cognitionem habet ». Speziell betont dann der Aquinate noch, daß Gott kausal auch das Einzelne, ja auch das Böse erkenne. Dist. XXXVI a. 1: « Quia nos ponimus Deum immediate operantem in rebus omnibus et ab ipso esse non solum principia formalia, sed etiam materiam rei, ideo per essentiam suam sicut per causam, totum quod est in re cognoscit, et formalia et materialia; unde non tantum cognoscit res secundum naturas universales, sed secundum quod sunt individuatae per materiam ». Und ad 2^m^: « Deus est causa omnium universalis, ita quod est causa perfecta uniuscuiusque, et ideo se cognoscens, omnia perfecte cognoscit ». Von besonderem Interesse ist die Frage: Utrum Deus cognoscat mala? (ib. art. 2). Ohne Zögern antwortet Thomas: « Deus novit et bona et mala, cognoscendo essentiam suam, sicut tenebrae cognoscuntur per cognitionem lucis ». Woraus schöpft also Gott diese Erkenntnis? Antwort: « Per hoc, quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea, quae ab ipso sunt, et per ea, cognoscit defectus ipsorum » (ib. in c.). Sehr lehrreich ist die Lösung des zweiten Einwurfs, Gott kenne das Böse nicht, weil er nicht dessen Ursache sei: « Dicendum, quod scientia Dei nullo modo a re causata est; nec tamen est causa omnium, quae cognoscit, sed horum tantum quorum est per se cognitio, scilicet bonorum. Mala autem cognoscit per bona, ut dictum est ». In d. XXXVIII q. 1 a. 1 endlich wird die scientia beneplaciti, das mit dem Willen verbundene Wissen Gottes

als die Ursache der Dinge bezeichnet, freilich nur des Guten, da das Böse von Gott nur als Defekt des Guten, das er verursacht, erkannt wird.

Fassen wir zusammen: in nahem Zusammenhang mit Art. 5 lehrt der hl. Thomas, daß Gott auf Grund seiner Kausalität von den Dingen außer sich ein *sicheres* und *eigentliches* Wissen hat, und zwar von *allem* und *jedem einzelnen Sein,* mittels des Guten auch von *allem Bösen.* Damit ist ausgeschlossen, daß er im Artikel 5 mit den Worten: scientia Dei est invariabilis causa omnium usw., ein sicheres Erkennen der zufälligen Dinge habe leugnen wollen. Die Sprache des Heiligen in seinen spätern Werken, in S. Th. I q. 14 a. 8, 13; De Verit. II a. 12 etc., ist aber dieselbe wie im Sentenzkommentar.

Trotz der Gefahr, zu weitläufig zu werden, können wir nicht unterlassen, noch eine Stelle des hl. Thomas zu zitieren, wo er aus tiefsten metaphysischen Prinzipien heraus beweist, daß Gottes Wissen vom Außergöttlichen auf seiner Kausalität beruhen muß. Es handelt sich um De Verit. II q. 14: « Utrum scientia Dei sit causa rerum ». Die Antwort lautet: « Respondeo dicendum, quod effectus non potest esse simplicior quam causa: unde oportet, quod in quibus invenitur una natura, sit reducere in unum primum illius naturae ... Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet, ut quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientiae ad scitum; unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti, vel scitum sit causa scientiae, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo; cum res sint temporales et scientia Dei sit aeterna: temporale autem non potest esse causa aeterni. Similiter non potest dici, quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, inquantum scil. eam a rebus accipimus. Sed scientia Angelorum non est causata a rebus neque causa rerum, sed utrumque est ab una causa; sicut enim Deus formas universales influit rebus, ut subsistant, ita similitudines earum influit mentibus Angelorum ad cognoscendum res ». Dieser Gedankengang ist so klar, daß nach der Lehre des hl. Thomas *jedes* göttliche Wissen vom Außergöttlichen als auf seine Kausalität begründet gelten muß. Also auch das Wissen vom freien und zukünftigen Kontingenten.

P. Stufler sucht derartige Stellen (S. 158) mit einem Wissen Gottes zu erklären, durch das Gott, vorausgehend allen Willensdekreten, erkenne, was der geschöpfliche Wille unter jeder Voraussetzung tun werde. Er brauche dann nur diese Voraussetzungen zu verwirklichen, um ein sicheres Wissen von den freien Taten des Menschen zu besitzen. Ein solches Wissen — « seit Molina scientia media genannt » (ibid.), glaubt Stufler bei Thomas nachweisen zu können (S. 161-179). Aber an allen zum Beweise angeführten Stellen handelt es sich nur um *die Tatsache*, daß Gott auch bedingt Zukünftiges erkenne, was, so lange es sich um wirklich bedingt Zukünftiges handelt, kein Thomist leugnen wird ; *nicht* aber um die Frage : *in quo medio ?* Deshalb ist auch kein Grund zur Verwunderung darüber, daß man auf gegnerischer Seite auf diese Ausführungen nicht eingegangen ist (S. 163). Diese genannte Frage beantwortet der Heilige eingeschlossener Weise überall dort, wo er alles göttliche Wissen vom Außergöttlichen auf seine Ursächlichkeit gründet. Das gilt sogar auch von den eigentlichen futuribilia, von jenen geschöpflichen Willenshandlungen, die unter einer gewissen Bedingung geschehen *würden*, aber *nie* geschehen *werden*, weil die Bedingung nie eintreten wird. Von der irrigen Voraussetzung ausgehend, Thomas kenne keine andere Begründung des sichern Vorauswissens Gottes bezüglich der contingentia als die Gegenwart in seiner unwandelbaren Ewigkeit, glaubt Stufler, Thomas habe nie an eine Begründung der göttlichen Erkenntnis bezüglich dieser futuribilia gedacht, für die ja seine einzige Erklärung : in praesentia aeternitatis suae nicht anwendbar sei. Es bleibt P. Stufler nur die Annahme, « *daß hier in seinem System eine Lücke klaffe, die er nie ausgefüllt hat,* wohl aus dem Grunde, weil er sich derselben nie bewußt wurde ». Die Lücke dürfte auf der Seite Stuflers zu suchen sein. Wenn Gott in seiner Ursächlichkeit *Alles* außer sich im Einzelnen sicher erkennt, so eben auch das bedingt Zukünftige. Auch von den futuribilia a Deo scita ist mit metaphysischer Gewißheit der obige Satz des hl. Thomas gesagt : « In omni scientia est assimilatio scientiae ad scitum : unde oportet quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumquae ab una causa causetur ». Setzen wir da unseren Gegenstand ein, so lautet die Lehre des Aquinaten : Wie bei allem Wissen Gottes ist in Gott auch bei seinem Wissen von den futuribilia eine Übereinstimmung zwischen dem Wissen Gottes und den gewußten futuribilia ; also muß entweder das göttliche Wissen die Ursache der futuribilia sein, oder die futuribilia die Ursache des göttlichen Wissens

oder beides muß von einem Dritten verursacht sein; aber beide letzteren Annahmen sind unzulässig, « weil in Gott nichts Verursachtes sein kann, da er Alles ist, was er hat ». Ebenso klar und sicher schließt der hl. Thomas die molinistische und stuflerische scientia media aus in S. Th. I q. 16 a. 7, 3m. Siehe auch: C. Gent. I 66, 67, 68; III 56; De Verit. III 6, 7, 8; Quodl. XII 6.

Endlich sei noch hingewiesen auf De Verit. VIII a. 12: Utrum angeli cognoscant futura. Der hl. Thomas zählt da verschiedene geschöpfliche Ursachen auf, aus denen die Wirkung mit mehr oder weniger Sicherheit, bezw. Wahrscheinlichkeit erkennt werden kann. Zuletzt kommt er auf den freien Willen zu sprechen, aus dem, da er an sich unbestimmt ist, nichts Künftiges erkannt werden kann, außer etwa mit Wahrscheinlichkeit, sofern man die Gewohnheiten und Veranlagungen des Menschen kennt, die ihn zu einer bestimmten Handlungsweise geneigt machen. Dann fährt er fort: « Omnes autem huiusmodi effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, *tamen in causa prima omnes sunt determinati*, quae sua praesentia omnia intuetur, et sua providentia omnibus modum imponit ». Die Entgegnung Stuflers, daß es sich an ähnlichen Stellen nicht darum handle, « *wie* Gott von Ewigkeit her unfehlbar alle freien Willensakte der Geschöpfe unbeschadet ihrer Kontingenz vorauswissen kann », sondern darum, daß Gott allein, auch mit Ausschluß der Engel, dies könne, sieht bloß einer Verlegenheitsausrede gleich, da St. Thomas doch klar sagt, daß auch die freien Handlungen der Geschöpfe in Gott als erster Ursache bestimmt seien und so von ihm erkennt werden. Daß der hl. Thomas weder hier noch anderswo von decreta physice praedeterminantia rede, womit P. Stufler « einstweilen » sich zu begnügen scheint, ist wohl allen Thomisten bekannt [1]; aber das ist eine Frage der Terminologie, nicht der Sache selbst, einer Terminologie freilich, die sich aus der Sache selbst naturgemäß zu ergeben scheint, wenn nämlich einmal zugegeben ist, *daß Gott die freien Handlungen der Geschöpfe aus seiner Wesenheit erkennt, insofern diese als Erkenntnis und Wille Ursache dieser Handlungen ist.* Das aber dürfte als Lehre des Heiligen aus dem Gesagten erwiesen sein.

Aus dem Bisherigen hat sich uns als sichere Lehre des hl. Thomas ergeben: 1. daß kein « Versagen » zweiter Ursachen die Wirkung der

[1] Cf. *M.-J. Congar* O. P.: « Praedeterminare » et « Praedeterminatio » chez saint Thomas, in Revue des Sciences Philos. et Théol. 1934, p. 363-371.

göttlichen Kausalität unsicher machen, oder 2. Gott verhindern könnte, aus seiner unfehlbar wirkenden Kausalität alles Kontingente, auch alle Akte des freien, geschöpflichen Willens mit absoluter Sicherheit vorauszuwissen.

Bei diesem Tatbestand überrascht unwillkürlich die unbeirrbare Kühnheit, mit der P. Stufler dem hl. Thomas die gegenteilige Lehre zuschreibt und als Beweis die Worte anführt, mit denen der Heilige zur Lösung der zweiten Schwierigkeit übergeht. « Gerade dies (nämlich die Sicherheit des göttlichen Erkennens der freien Handlungen aus der göttlichen Kausalität) leugnet aber der hl. Thomas. Obwohl der *Einfluß* der ersten Ursache, sagt er, zugleich bestehen kann mit einem Versagen der zweiten Ursache, so kann doch das *Wissen* Gottes nicht zugleich bestehen mit einem Versagen der zweiten Ursache ; denn es ist ausgeschlossen, daß Gott von diesem Menschen weiß, daß er laufen wird, und derselbe doch nicht läuft. Was ist aber der Grund dieses unfehlbaren Vorherwissens ? Darauf antwortet Thomas : der Grund liegt in der *certitudo* scientiae, aber er liegt nicht in der *causalitas* scientiae : *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius.* Mit diesem Satz hat Thomas das bannesianische System in seinem Fundament glattweg abgelehnt » (S. 149). Vielleicht doch nicht so ganz ! P. Stufler hat nämlich den Gedankengang des heiligen Thomas « glattweg » mißverstanden. Wie der Leser am oben (S. 257) zitierten lateinischen Text mühelos feststellen kann, ist dieser Gedankengang folgender : Es bestehen gegen das göttliche Vorherwissen des Kontingenten zwei Schwierigkeiten : die eine von Seite der göttlichen Kausalität, auf der alles göttliche Wissen vom Außergöttlichen beruht ; diese ist behoben durch den Hinweis, daß die unfehlbare und unwandelbare göttliche Kausalität eine jede zweite Ursache nach ihrer Natur und Disposition beeinflußt. So wird bei einem Defekt dieser Natur oder Disposition keinerlei Widerspruch bestehen zwischen der unfehlbaren Kausalität Gottes und einer unvollkommenen, « versagenden » Wirkung der zweiten Ursache.

Nun aber erhebt sich die zweite Schwierigkeit aus dem *Begriff des Wissens* als Wissen. Diese scheint größer zu sein als die erste. Denn seine Kausalität, seine Willensdekrete kann Gott den mangelhaften zweiten Ursachen anpassen und so durch sie sichere und der zweiten Ursache gegenüber doch kontingente Wirkungen hervorbringen. Der *Begriff* der göttlichen, unfehlbaren Verursachung schließt den *Begriff* der Kontingenz in der Wirkung also nicht aus. Anders ist es

mit dem *Wissen Gottes*. Denn Wissen ist *sicheres* Erkennen und schließt also in seinem *Begriffe* Sicherheit und Bestimmtheit im Erkannten ein, ebenso aber schließt das Kontingente und künftige Freie diese Sicherheit und Bestimmtheit aus. Also scheint für Gott ein innerer Widerspruch für die Erkenntnis des Kontingenten vorzuliegen: das Kontingente müßte zugleich bestimmt und unbestimmt sein. « Dieser Widerspruch kommt von der *Sicherheit* des Wissens, nicht (wie im ersten Fall) von seiner *Kausalität* ». Das besagen die Worte: « Et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius ». Darum fügt der Heilige hinzu: « Es handelt sich also darum, eine Sicherheit im Gewußten ausfindig zu machen, damit das Wissen sicher sei ». Diese Sicherheit findet er dann, wie der 2. Teil des Artikels zeigt, darin, daß alles Zukünftige der Ewigkeit Gottes gegenwärtig ist. Wenn P. Stufler jene Worte: et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem eius, nimmt im Sinne: der Grund des unfehlbaren Vorherwissens liegt in der Sicherheit des Wissens und nicht in seiner Kausalität, statt im Sinne: der Grund dieser *zweiten Schwierigkeit* liegt in der nötigen Sicherheit des Wisssen und nicht in seiner Kausalität, und wenn er so eine ausdrückliche Leugnung eines sicheren göttlichen Wissens des Kontingenten aus seiner Kausalität darin findet, so *ist das einfach falsch und hat Grammatik und Kontext gegen sich*, wie jedem Leser des lateinischen Textes ohne weiteres klar ist. P. Stufler übersah, daß es sich für Thomas um zwei Schwierigkeiten handelt, die beide nur scheinbar sind und von denen die eine auf Gottes unwandelbarer Kausalität, die andere auf dem Begriff des Wissens als Wissen, mit Absehen von aller Kausalität, beruht. Das Gleiche gilt von Dr. Schwamm, der S. 96 in der Gefolgschaft Stuflers behauptet: « Weder die Erkenntnis in den geschaffenen Ursachen, noch die Erkenntnis in Gott als der ersten Ursache vermögen die Unfehlbarkeit des Vorherwissens zu begründen, wie der hl. Thomas ausdrücklich festgestellt hat ». Der hl. Thomas hat eben nicht dies, sondern das Gegenteil festgestellt, wie oben weitläufig dargetan ist.

Sehen wir nun zu, wie der hl. Thomas die zweite Schwierigkeit bewältigt.

Wenn wir uns den Unterschied dieser zweiten Schwierigkeit von der ersten richtig vor Augen halten, so ist die Lösung, die der hl. Thomas gibt, leicht und klar zusammenzufassen. « Sciendum est igitur, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis ». Diese Ursachen können sein: 1. notwendig und unvermeidlich wirkende Ursachen,

aus denen eine sichere Kenntnis gewonnen werden kann ; 2. Ursachen, die in den meisten Fällen ihre Wirkung hervorbringen, in weniger zahlreichen Fällen versagen. Diese gewähren die Möglichkeit eines mehr oder weniger wahrscheinlichen Wissens des Zukünftigen, so z. B. über den Ausgang einer Krankheit, den Eintritt von Wind und Regen ; 3. indifferente Ursachen, quae se habent ad utrumque (z. B. der freie geschöpfliche Wille). Aus diesen läßt sich, bevor sie sich nach einer Seite entschieden haben, nichts Sicheres erkennen, wohl aber, wenn die Entscheidung getroffen ist. Die gleiche Unterscheidung der Ursachen begegnet uns, wie wir schon oben gesehen, auch De Verit. VIII 12 ; aber dort fügt der Heilige bei : « Omnes autem huiusmodi effectus qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in causa prima omnes sunt determinati » ; hier läßt er das weg, weil er von der Kausalität Gottes absehen und nur vom Wissen als Wissen handeln will. Von diesem Wissen gilt nun, « quod intuetur intellectus divinus ab aeterno unumquodque contingentium non prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato ». Denn sonst würde, wenn das bisher Zukünftige eintritt, Gottes Wissen gemehrt werden. Die Erklärung wird mit Boëthius (De consol. V prosa ult.) gegeben : Das Erkennen entspricht dem Erkennenden, Gott aber ist ewig, also muß das Wissen Gottes den modus aeternitatis haben, « qui est esse totum simul sine successione. Unde sicut quamvis tempus sit successivum, tamen aeternitas eius est praesens omnibus temporibus una et eadem et indivisibilis ut nunc instans ; ita et cognitio sua intuetur omnia temporalia, quamvis sibi succedentia, ut praesentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius ». Das wird dann noch an einem Beispiel erläutert. *Dabei ist nirgends eine Spur von einer Leugnung der sicheren göttlichen Erkenntnis des Kontingenten aus seiner Kausalität. Im Gegenteil!* Der hl. Thomas weist ausdrücklich darauf hin mit den Worten : « Patet etiam, quod Deus ab aeterno *non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res erat futura,* sed ipsum esse rei intuebatur ». Also sieht Gott von Ewigkeit ordinem sui ad rem, d. h. die Beziehung seiner als erster Ursache zur nächsten Ursache, aus der die Wirkung erfolgen wird, d. h. er sieht von Ewigkeit seine Kausalität und darin den Effekt.

P. Stufler glaubt im Artikel 5 auch einen zweiten Beweis zu finden, daß Gott nach dem hl. Thomas das Kontingente in keiner Weise aus seiner Kausalität erkennen könne, denn er könne es in keiner Weise als zukünftig, sondern nur als ewig sich gegenwärtig erkennen. Er

belegt diese Behauptung aus unserem 5. Artikel mit der Antwort auf die 3. Objektion: « (Contingens) in se consideratum est contingens; sed relatum ad Dei cognitionem est necessarium, quia ad ipsum non refertur nisi secundum quod est in esse actuali »; und außerdem mit vielen andern Zitaten. Aber er beachtet wiederum nicht, daß alle nicht ad rem sind, da sie eben nur vom Wissen Gottes sub ratione scientiae reden, nicht von seiner Kausalität. Übrigens ist der Beweis auch deshalb hinfällig, weil der Willensakt Gottes ebenso wie sein Wissen den modus aeternitatis hat. Wie er durch einen ewigen, unveränderlichen Akt Alles *weiß*, was im Wechsel der Zeit aufeinander folgt, so *will* und wirkt er auch durch einen ewigen, unveränderlichen Akt seines Willens Alles, was im Nacheinander der Zeit *wird*. Darum kann Gott auch in seiner Kausalität Alles als seiner Ewigkeit gegenwärtig erkennen. I. Sent. d. 35 q. 1 a. 5 ad 3: « Deus non agit per operationem mediam, sed sua operatio est sua essentia; unde sicut scientia semper est in actu et non in potentia, ita et operatio, quamvis operatum non sit semper ». Wenn also Stufler behauptet: « Denn eine Erkenntnis des Kontingenten aus der Kausalität Gottes wäre eben auch nur eine Erkenntnis desselben, *insofern es zukünftig ist* » (S. 152), so ist dies unrichtig. Unrichtig ist darum auch die Schlußfolgerung: weil die erkannten Dinge Gott in seiner Ewigkeit gegenwärtig sein müßten, um von ihm erkannt zu werden, könne der heilige Thomas nichts wissen von decreta praedeterminantia und praedeterminatio physica. Diese begründen vielmehr die Gegenwart der Dinge in der Ewigkeit Gottes als daß sie sie verhindern.

Einen dritten und letzten Beweis für seine These entnimmt P. Stufler « der Art und Weise, wie der englische Lehrer beständig die Vereinbarkeit des unfehlbaren göttlichen Vorauswissens der kontingenten Dinge mit der geschöpflichen Freiheit begründet » (S. 154 ff.). Die Vereinbarkeit besteht, weil, was in sich kontingent ist, auf das göttliche Wissen bezogen, notwendig ist, « quia ad ipsum non refertur nisi quod est in esse actuali; et ideo simile est, sicut si ego video Socratem praesentialiter currere, quod quidem in se est contingens, sed relatum ad visum meum est necessarium ». (Art. 5 ad 3. Ähnlich an andern Stellen). Das soll wieder beweisen, daß nach dem hl. Thomas « zwischen dem göttlichen Vorherwissen und den kontingenten Tatsachen *kein unfehlbarer Kausalnexus* besteht. Wäre letzteres der Fall, ... dann hätte der hl. Thomas mit seinem Vergleich zwischen dem ewigen göttlichen Schauen und dem zeitlichen menschlichen Sehen gar nichts

erklärt » (S. 155). Auch dieser Beweis entbehrt des Fundamentes. P. Stufler übersieht wiederum, daß Thomas unterscheidet zwischen dem Wissen als Wissen und dem Wissen als Ursache. In den angeführten Stellen spricht der Heilige nicht vom Wissen als Ursache, sondern von dem Wissen als Wissen, und da ist freilich der Kausalnexus ausgeschlossen, wie beim menschlichen Sehen, so beim göttlichen Schauen. (Cf. De Verit. II 14 c.) Dabei bleibt bestehen, daß das mit dem Willen verbundene Wissen jenen unfehlbaren Kausalnexus hat, durch den alles Zukünftige bis ins Einzelnste und Kleinste vollkommen erkannt ist. Wo er von diesen spricht, unterläßt er auch nicht zu betonen, daß kein Widerspruch besteht zwischen dieser unfehlbaren Kausalität und der geschöpflichen Freiheit. Mehrere Ausführungen haben wir oben (S. 8 f.) gesehen. Eine besonders bezeichnende sei noch angeführt. In seiner theol. Summa I q. 83 a. 1 ad 3 macht Thomas sich den Einwurf : « Liberum est, quod sui causa est ... Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem ... Ergo homo non est liberi arbitrii ». Die Antwort lautet : (nicht etwa : er bewegt nur durch Schöpfung und Erhaltung des Willens, oder nur im allgemeinen, oder unter Voraussetzung der unabhängigen Willensentscheidung, sondern) : « Liberum arbitrium est causa sui motus ; quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est ; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit ; *operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* ». (Cf. De Malo VI a.)

Wir sind am Ende unserer Untersuchung über die Lehre des hl. Thomas in I. Sent. d. 38 q. 1 a. 5 angelangt. Das Ergebnis ist, daß der Versuch P. Stuflers, in diesem Artikel eine ausdrückliche Leugnung des göttlichen Vorauswissens des Kontingenten und besonders der freien Willenshandlungen auf Grund der göttlichen Kausalität nachzuweisen, vollständig und auf der ganzen Linie gescheitert ist. Die Lehre dieses Artikels 5 zeigte sich in voller Übereinstimmung mit der anderweitigen Lehre des Aquinaten vom göttlichen Wissen, wie sie denn auch allgemein von den Thomisten aufgefaßt wird. Siehe z. B. den vortrefflichen Kommentar der deutschen Thomasausgabe zu :

I q. 14 a. 13 (Bd. II, S. 338 ff.). Es bereitet P. Stufler offenbar Freude, diese Auffassung als « bannesianisch » zu bezeichnen. Die Freude sei ihm neidlos gegönnt. Der wissenschaftlichen Wahrheit zu lieb sei aber darauf hingewiesen, daß schon vor Bañez († 1604) die gleiche Auffassung der Lehre des hl. Thomas vertreten ist von Cajetan († 1534) im Kommentar zu I q. 14 a. 13 n. XVIII ss. ; von Franciscus de Silvestris Ferrariensis († 1528), Comment. in S. c. Gent. I c. 67 n. VIII ss. Ja, selbst der geniale Duns Skotus sieht schon die gleiche Lehre bei St. Thomas. Ohne dessen Namen zu nennen, führt er sie an im Opus Oxoniense in I. Sent. d. II q. 2 n. 20 ; d. VIII q. 5 n. 20 ; d. XXXIX q. 5 n. 11 ; Report. Paris. I. Sent. d. XXXIX q. 2, Schol. In der Reportatio major sagt nach dem unverdächtigen Zeugnis Dr. Schwamms der Doctor subtilis unter ausdrücklichem Hinweis auf den hl. Thomas : « Hic dicitur, quod licet respectu Dei scientiae sint aliqua necessaria et necessario evenient, non tamen respectu causarum proximarum est talis necessitas. Dicunt igitur, quod ista contingentia possunt comparari vel ad causam remotam [vel ad causam proximam]. Primo modo contingentia sunt necessaria Deo ; secundo modo non sunt necessaria ». [1] Siehe da, Bannesianismus *vor* Bañez !

Mag jedoch das Ergebnis unserer Untersuchnung von dem Stuflers gänzlich abweichen, so ist doch vorbehaltslos seiner Beurteilung des Zusammenhanges der thomistischen Lehre vom göttlichen Vorherwissen mit der von der göttlichen Bewegung des Willens zuzustimmen. Da also P. Stufler den hl. Thomas in Bezug auf das göttliche Vorherwissen so sehr mißverstanden hat, wird es damit seine Richtigkeit haben, daß auch seine Ausführungen über die göttliche Willensbewegung (im IV. Kapitel seines Werkes) in die Irre gegangen sind.

[1] *Schwamm*, a. a. O. S. 49.

Scholastik und Psychopathologie.

Von Gallus JUD, Zürich.

Auf dem Gebiet des abnormen Seelenlebens wird in unserer Zeit viel geforscht und fruchtbar gearbeitet. Ist die Psychopathologie auch noch eine sehr junge Disziplin, so hat sie doch in ihrem jugendlichen Alter schon große Bedeutung erlangt. Ihrem Wesen nach gehört diese Wissenschaft zur Psychologie, wie etwa die anatomische und physiologische Pathologie zur Anatomie und Physiologie eingehen. Doch ist die Psychopathologie am engsten mit der Psychiatrie und Neurologie, entfernter auch mit der inneren Medizin verbunden. In der Psychologie aber übersteigt sie die Grenzen der quantitativen Ordnung und dringt in die Welt des Geistes hinauf.

Von der Philosophie her empfingen führende Psychopathologen wertvolle Anregungen, und nicht wenige Seelenärzte bekunden ein lebhaftes Interesse für theologische Fragen. Die Natur der Sache also wie die eben erwähnte Tatsache rechtfertigen es, daß dem Problemgebiet der Psychopathologie auch in dieser Festschrift die gebührende Beachtung geschenkt werden. Und zwar darf gerade der Name des hochverehrten Jubilaren in diesem Zusammenhang genannt werden. Denn *P. Manser* hat durch seine Jahrzehnte lange Arbeit als akademischer Lehrer wie auch als Forscher zum Problem von Philosophie und Naturwissenschaft nicht nur wertvolle Anregungen gegeben, sondern auch die fundamentale Vorarbeit geleistet.

Hier kann die erste Frage lauten, wie sich *Thomas von Aquin* und seine Schule zu dieser Wissenschaft stellen.

In neuester Zeit sind aus der Deutschen Forschungsanstalt für Psychiatrie (Kaiser Wilhelm-Institut München) zwei « Beiträge zur Psychiatrie der Scholastik » [1] erschienen. *Paul Kopp* hat sich in bewunderungswürdiger Weise die Mühe genommen, die Ansichten von *Albertus Magnus* und *Thomas von Aquin* über die Abnormitäten des menschlichen Seelenlebens zu untersuchen und darzustellen. Der

[1] Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie 147 (1933) und 152 (1935).

Psychopathologe findet nach den *Kopp*'schen Ergebnissen beim naturwissenschaftlich so stark interessierten Lehrer des *Aquinaten* nicht gerade viel für sein Fachgebiet. Immerhin hat *Albert* in überall zerstreuten Ausführungen die überkommenen und herrschenden Lehrmeinungen fleißig gesammelt, ohne sie aber zu verarbeiten oder gar selbständig weiterzubilden. Es fehlt also bei ihm ein durchdachtes, geordnetes System der abnormen seelischen Erscheinungen. *Kopp* findet jedoch bei *Albert* Interesse für psychopathologische Tatbestände und gute Beobachtung. So erinnern z. B. manche seiner Anschauungen über Aufbau und Lebensvorgänge der anorganischen und organischen Körper stark an die Theorien der Humoralpathologie. Insbesondere entspricht die Lehre *Alberts* von der letztlich körperlichen Bedingtheit seelischer Abnormitäten, vor allem der Geisteskrankheiten, durchaus modernen Anschauungen. Ferner erwähnt *Kopp* angesichts der neuen Forschungsergebnisse über den Wasserhaushalt der Epileptiker die überraschende Ansicht des großen Scholastikers von der wichtigen ätiologischen Rolle des « Flüssigen » für das Auftreten epileptischer Anfälle.

Bedeutend anders erscheint die überragende Gestalt des *Aquinaten* in der Geschichte der Psychiatrie. *Kopp* hat zwar auch bei *Thomas* nicht gerade originelle psychopathologische Anschauungen gefunden. Es spiegeln sich beim Führer der klassischen Scholastik die Ansichten seiner Vorgänger und Zeitgenossen. Zum Unterschied von *Albert* aber, der mit naiver Sammlerfreude möglichst viele kuriose Einzelheiten und Deutungen aufzählt, betrachtet und ordnet *Thomas* die psychopathologischen Tatbestände erheblich systematischer. So erscheint dessen Darstellung gegenüber der Reichhaltigkeit seines Lehrers durchdachter und geschlossener. *Kopp* hat ferner ganz richtig gesehen, wenn er im Vergleich zu *Albert* bemerkt, daß *Thomas* dem abnormen Seelenleben relativ wenig Interesse schenkt und es überhaupt nur behandelt im Hinblick auf das normale, um es durch Gegenüberstellung und Vergleich mit psychopathologischen Phänomenen schärfer herauszuheben. Bei alldem aber erkannte der Mediziner das Wesentliche, die Hauptsache, nämlich die Bedeutung des thomistischen Lehrgehaltes. « Soweit die psychopathologischen Ansichten *Thomas'* auf seinen physiologischen Vorstellungen beruhen », schreibt *Kopp* [1],

[1] « Psychiatrisches bei Thomas von Aquin », Ztschr. f. d. ges. Neur. 152 (1935), S. 196.

« interessieren sie uns lediglich als historisches Dokument. Soweit sie der Ausdruck seiner aufmerksamen Betrachtung des Lebens sind, verdienen sie auch unser psychologisches Interesse ... jedenfalls sind sie imstande, zu einer intensiveren Beschäftigung mit seiner normalen Psychologie zu veranlassen, die auch uns manches Neue oder auch nur Vergessene wieder neu zu sagen hat ». Auch der Brünner Psychiater *Hans Zweig* hat vor einigen Jahren schon [1] in seinem Sammelreferat über das Leib-Seele-Problem auf den Aquinaten hingewiesen und die thomistische Auffassung in dieser Frage unter jenen Richtungen genannt, die der modernen medizinischen Forschung am nächsten stehen.

Bei dieser aufgeschlossenen Haltung von Vertretern der ärztlichen Wissenschaft besteht für den Thomisten die reizvolle Aufgabe, durch entsprechende Leistungen den möglichen Kontakt mit der modernen Medizin herzustellen. Wir wollen hier am Beispiel des Verhältnisses von klassischer Scholastik und Psychopathologie zu zeigen versuchen, wie wir grundsätzlich diesen Kontakt verstehen. Es sei erlaubt, zur Illustration der Darlegung unsere Arbeit über die Skrupulanten [2] heranzuziehen. Denn dort wurde die Fühlungnahme mit der modernen Medizin auf dem Gebiet der Pathopsychologie im hier verstandenen Sinne versucht.

Wir haben jene Studie vom Standpunkt der thomistisch scholastischen Richtung aus geschrieben. Das darf aber nicht so ausgelegt werden, als hätten wir die Skrupulanten nun auch philosophisch betrachtet und untersucht, oder sie gar philosophisch erklären wollen. Diese abnorm reagierenden Menschen stellen nämlich in ihrer merkwürdigen Eigenart nicht ein philosophisches, sondern ein psychopathologisches Problem. Um der Gefahr des naheliegenden Mißverständnisses vorzubeugen, bemerkten wir im Vorwort unserer Arbeit ausdrücklich, daß die klassische Schule nach *Aristoteles* und *Thomas von Aquin* die größte Offenheit für echte Empirie mit dem wesenhaften Primat des Geistes verbinde, weshalb sie in glücklicher Synthese sehr wohl geeignet sei, auf dem Gebiet der Psychopathologie zum Fortschritt der Forschung beizutragen. « Denn gerade hier ist natur- und geisteswissenschaftliche Arbeit erfordert. Dabei hängt der Erfolg von jener scharfen und sicheren Unterscheidung der zwei

[1] Zentralbl. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie 61 (1932).
[2] Zur Psychologie der Skrupulanten, Freiburg-Schweiz 1935.

sich ergänzenden Methoden ab, welche die thomistische Richtung auf Grenzgebieten immer betont. Es wird deshalb wiederholt auf die jeweilige Reichweite der natur- und geisteswissenschaftlichen Arbeitsweise aufmerksam gemacht werden. Nur so ist eine fruchtbare Zusammenarbeit von Psychologie und Medizin überhaupt möglich ».[1] Wir glaubten durch diesen Hinweis klar und deutlich bekannt zu haben, daß wir in der Untersuchung des komplizierten Gegenstandes auf die saubere Unterscheidung der in Frage kommenden Verfahren besonders achten werden. Dabei zeigt die ganze Arbeit, daß von einer philosophischen Erklärung keine Rede sein kann. Wir wollen nun unser Vorgehen hier näher erklären und begründen. Dann wird sich herausstellen, was die Wendung « vom thomistisch-scholastischen Standpunkt aus » zu bedeuten hat.

Die Psychopathologie ist, wie eingangs erwähnt wurde, ein noch junger Forschungszweig. Sie hat sich jedoch schon, wie auch die Psychiatrie, von der Kennerschaft zur Wissenschaft durchgerungen. Es ist aber eine Wissenschaft von besonderer Art. Die Psychopathologie entbehrt nämlich einer einheitlichen Grundlage, einer umfassenden, wohlbegründeten Lehre, einer Theorie oder eines theoretischen Systems für ihr Forschen. Gegenstand ist das abnorme Seelenleben, dessen Wirklichkeit mit allen Mitteln und von allen Seiten her zu erfassen die Aufgabe der Psychopathologie ausmacht. Daraus folgt die anfangs bescheidene, aber doch gar nicht einfache und leichte Beschränkung auf die Ordnung der Gesichtspunkte und Methoden, unter denen und durch die eine Übersicht im Arbeitsgebiet des abnormen Seelenlebens gewonnen werden soll. Man steht einer Fülle von absonderlichen Erscheinungen gegenüber. Mitten im ungeheuern Strom unteilbaren seelischen Geschehens hilft zuerst nur einfaches Schauen und Sehen. Auf diese Weise hebt der anfangs phänomenologisch gerichtete Blick des Psychopathologen einzelne Vorgänge heraus und prüft diese Bruchstücke auf ihre Zusammenhänge. So fanden wir z. B. im Erkenntnisleben der Skrupulanten Veränderungen in der Auffassung der Sinnestätigkeit wie der Gegebenheiten innerer Wahrnehmung, ferner auffallenden Erinnerungspessimismus, beim Denken Mangel an Kritik der Unsinnigkeit und an der Leitungsfähigkeit des geistigen Verarbeitungsprozesses, beim Vorstellen die verfehlte Bildprojektion usw., usf. Diese statischen Ergebnisse der psychologischen

[1] a. a. O. S. IV f.

Analyse ließen dann weiter auffallende Zusammenhänge entdecken, die wieder zur Synthese führten: Mimosenhafte Empfindsamkeit vor der Berührung mit den Dingen im Wahrnehmungsleben z. B. entsprach der absperrenden Gespanntheit zwischen Subjekt und Objekt im Denken. Die Auffindung wiederum von Beziehungen der Angst zu allen herausgestellten abnormen Vorgängen gab den Weg zur skrupulösen Dynamik frei. Durch die Affektivität drangen wir in die lebendige Unruhe des Psychischen ein und setzten unsere Arbeit besonders durch die Methode des Verstehens fort, das dem Psychologen zeigt, wie Seelisches aus Seelischem mit Evidenz hervorgeht. Auf diese Weise ermöglichte sich dann endlich eine seelenkundliche Erklärung und Deutung der festgestellten Störungen.

Es ist nun gar nicht leicht, die gefundenen Tatsachen auch zu beschreiben. Wer forschend Neues sieht, wird um den Ausdruck des Geschauten ringen müssen. Bilder und Vergleiche sind die erste Zuflucht im Kampf um die Objektivierung durch die Sprache. Dabei gewähren vor allem vier Bedingungen die Wissenschaftlichkeit solcher Ausdrucksweise: Die (im Sinn der Ähnlichkeit) analogen Formulierungen müssen der Sache so gut als möglich entsprechen, ihr also naheliegen. Dadurch werden sie zweitens einleuchtend und leicht verständlich. Ferner sollen sie von führenden Forschern selbst gebraucht oder zum mindesten anerkannt sein. Endlich ist von großer Wichtigkeit, daß man sich beim Gebrauch von Bildern ihrer Funktion bloßer Hilfsmittel stets erinnere. *Jaspers* warnt [1] mit Recht vor der Gefahr, aus Bildern Bildvorurteile zu machen. Wir werden uns deshalb gar nicht darauf versteifen, starr und krampfhaft an Ausdrücken festzuhalten, wie z. B. « Energiequelle », « Energiestrom », « Kraftrichtung » usw. Aber im Gang der Untersuchung haben sie zweifellos ihren heuristischen Wert und helfen außerdem, das Gefundene leichter faßlich und in seinen Zusammenhängen verständlich zu machen. Auch sind wir weit davon entfernt, mit der Bezeichnung « Schaltstelle » für den Willen, etwa dessen geistige Natur verdunkeln zu wollen. Es handelt sich ja dabei nur um die Tatsächlichkeit einer Leistung des Willens in der Ganzheit der psychophysischen Einheit Mensch, insbesondere im Gegensatz zum « tiefer » liegenden sinnlichen, animalen Strebevermögen, das ebenfalls eine Schaltstelle darstellt. Die Gefahr einer Sinn- oder Meinungsverdunkelung besteht da schon deshalb nicht,

[1] Allgemeine Psychopathologie, Berlin 1923, S. 15.

weil wir auf die Geistigkeit des menschlichen Willens im übrigen klar und deutlich genug hingewiesen haben. Hier muß man eben die suppositio terminorum aus dem Zusammenhang wie auch aus der Methode der fraglichen Untersuchung verstehen. Daß Bilder dem Wesen rein geistiger Dinge nicht entsprechen, ist uns sehr wohl bekannt, nicht weniger als die Regel von ihrer Untauglichkeit zu einem wissenschaftlichen Beweisverfahren.

Hier ist auch eine Bemerkung über den Wert des Sprachgebrauchs am Platze. Der Psychopathologe achtet auf den Sprachgebrauch, weil er ihn phänomenologische Feinheiten finden läßt, die selbst wieder zu wertvollen Entdeckungen führen können. Im Betrieb solcher Forschung geht es immer zunächst um die Sache, nicht um Begriffe, die ja erst nach und nach geschaffen werden müssen. Ernsthaft sachlich eingestellte Forscher verstehen einander deshalb in der Mitteilung ihrer Ergebnisse sogar über eine fremd anmutende Sprache und über ungewohnte Formulierungen hinweg. Aus dieser Haltung heraus wird es auch erst möglich und verständlich, daß Mediziner sich für *Albert* und *Thomas* interessieren. Aufgabe der Scholastiker ist es dann, ihnen nicht nur den Weg zu den großen Klassikern zu zeigen, sondern die moderne Affektive Psychologie auch sachlich zu verstehen. Das wird allerdings für diejenigen nicht leicht, welche sich nur an die Statik einer scharf- und festgeprägten Terminologie gewohnt sind. Es gibt aber doch ein intelligibile psychopathologicum, das sich durch mühevolle Arbeit aus der verwirrenden, unendlichen Fülle des konkreten, individuellen abnormen Seelenlebens befreien läßt. So paradox es klingen mag, auch im Abnormen findet sich eine Norm, eben die Norm des Abnormen, sonst wäre eine Pathologie überhaupt nicht möglich. Nur bedarf es der Zeit und Geduld auf dem Weg vom Kennen der reichen Fülle von Erscheinungen und Zusammenhängen zum Erkennen in mitteilbaren Begriffen und allgemein gültigen Sätzen. Die Psychopathologie ist noch nicht Lehre, nicht System oder Doktrin im strengen Sinn des Wortes, sondern Empirie, Erfahrungsdisziplin. Dabei gehört sie aber in der Hauptsache, « ihrer eigenen Substanz nach », wie *Jaspers*[1] sich ausdrückt, zu den Geisteswissenschaften.

Hier ist also vor einer neuen Gefahr zu warnen : es sind die Begriffsvorurteile. Daß die scholastische Psychologie auf das

[1] a. a. O. S. 28.

Allgemeinmenschliche gerichtet ist, bedeutet keinen Mangel, sondern vielmehr ihre Stärke. Wir behaupten sogar, je allgemeiner sie gefaßt werde, desto mehr eigne sich diese Seelenlehre als Grundlage psychopathologischer Forschung und desto eher werde sie anderseits wieder vom gültigen Fortschritt ihrer Resultate bereichert. In diesem Sinn verstanden, besitzen wir an ihr geradezu eine « Psychologie von weiterem Horizont », wie sie *Jaspers*[1] für den Psychiater wünscht. Denn nur eine solche Seelenkunde von ganz großem Format bietet den passenden Rahmen, in den auch das intelligibile psychopathologicum eingehen kann. Dies wird aber nur möglich bei größter begrifflicher Vorsicht und Zurückhaltung. Das abnorme Seelenleben bildet einen psychologischen Gegenstand ganz eigener Art. Es bedarf des Spielraums, um der leidenden Psyche forschend beizukommen, ohne sie in ihrer Besonderheit aufzuheben. Wer sich also mit dem engen Rüstzeug nur begrifflicher Schulpsychologie den komplizierten Erscheinungen des abnormen Seelenlebens nähert, wird sie nicht erfassen. Deshalb betrachteten wir z. B. die Skrupulanten in den großen Aspekten ihres Erkenntnislebens, der Affektivität und Willenstätigkeit, und arbeiteten die mannigfachen Störungen mit Hilfe einiger weniger psychologischer Grundbegriffe heraus, die selbst wieder wegen ihrer schulmäßigen Enge ergänzt und erweitert werden mußten. Es sei nur an die Unzulänglichkeit der herkömmlichen « Vorstellung » erinnert. Aus gleichen Gründen haben wir Empfindung und Wahrnehmung höchstens unterschieden und nicht getrennt einander gegenübergestellt. Mehr denn je halten wir heute an dieser bloßen Unterscheidung fest, seit *Erwin Straus* in seinem ganz bedeutenden Beitrag zur Grundlegung der Psychologie[2] gezeigt hat, wie die kartesianische Philosophie eine sehr unpsychologische Psychologie zur Folge hatte. Es ist jene « Seelen »-Lehre, die man als Elementenpsychologie bezeichnet. Diese betrachtet die höheren psychischen Leistungen einfach als bloße Komplexionen seelischer Elemente und baut das Seelenleben nur aus solchen konstruierten Einheiten zusammen. Auch *Richard Müller-Freienfels* hat unlängst[3] gegen diese nominalistisch-sensualistische Richtung Stellung bezogen, indem er gerade beim Problem der Wahrnehmung von der

[1] a. a. O. S. 8.

[2] Vom Sinn der Sinne, Berlin 1935; vgl. auch Geschehnis und Erlebnis, Berlin 1930.

[3] Grundsätzliches zur Psychologie der Wahrnehmung, Ztschr. f. Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane 138 (1936).

Ganzheit des erlebten Bewußtseins und nicht von den « Einzelerlebnissen und gar den nur erschlossenen « Empfindungen »[1] ausgeht.

Die « reine » Empfindung ist « nur eine abstrakte Konstruktion, um das Seelenleben den physikalischen Reizen zu- und unterzuordnen ... die Seele erlebt nicht isolierte Empfindungen, sondern höchst komplexe Wahrnehmungen, innerhalb deren die reinen Empfindungen nur Teilprozesse sind, die sogar wechseln können, während die Gesamtwahrnehmung (z. B. bei transponierten Melodien) doch als 'dieselbe' erlebt wird, was besonders die 'Gestaltpsychologen' dargelegt haben ».[2] « Reine » Empfindungen lassen sich höchstens im Laboratorium herstellen und auch da nur in Approximation, « da mindestens immer Aufmerksamkeitsakte hinzutreten. In allen Wahrnehmungen des Lebens jedoch spielen außer den Empfindungen viele andere Bewußtseinsakte hinein : Gefühle, motorische Stellungnahmen, Erinnerungen, Denkakte, die vom Ich aus zu den Empfindungen hinzutreten und zusammen jenes Aktivitätsbewußtsein erzeugen, das die 'Perzeption' zur 'Apperzeption' erhebt. Denn in jedem Erlebnis reagiert nicht ein Teil der Seele, sondern die Ganzheit der Seele, wie in jedem Geigenton die ganze Geige mitschwingt ».[3]

Die aristotelisch-thomistische Lehre von der psychophysischen Einheit des Menschen findet bei *Straus* und in etwa auch bei *Müller-Freienfels* eine moderne Bestätigung. In diesem Sinn ist es unscholastisch und ein Zeichen elementenpsychologischen Einflusses, wenn wir sagen : der Verstand denkt, der Wille will, der Verstand ist skrupulös u. dgl. Denken, wollen, skrupulös sein, kann — rein psychologisch ausgedrückt — nur das Ich in der tatsächlichen Ganzheit seiner unio psychophysica. Was wir auch empfinden, leisten und erleben, es geschieht immer « mit Leib und Seele ». In dieser Grundtatsache begegnen sich empirische Psychologie und spekulative Seelenlehre, denn jene Einheit der psychologischen Persönlichkeit ist — metaphysisch gesehen — nichts anderes als die in sich geschlossene, unabhängige, vollendete und unmitteilbare menschliche Person : rationalis naturae individua substantia, in der bekannten Formel : das suppositum rationale.

Die Größe und Stärke der scholastischen Psychologie liegt nicht bloß in ihren Begriffen, sondern überdies und dazu erst im stets leben-

[1] a. a. O. S. 125.
[2] a. a. O. S. 130.
[3] ebd.

digen Bezug zur seelischen Wirklichkeit, aus der sie stammen. Klassische Scholastik ist Seins- und Werdephilosophie. Die Lehre von Akt und Potenz gewährt ihr diese alles umspannende Weite. Es ist seit dem Erscheinen seines Lebenswerkes « Das Wesen des Thomismus »[1] *P. Manser* zu verdanken, daß in diesem aktuellen Zusammenhang auf jene Sein und Werden umfangende und viel zu wenig beachtete aristotelisch-thomistische Konzeption hingewiesen werden kann. Also dürfen wir uns in echt scholastischer Haltung nicht einseitig nur auf eine starre Begriffsstatik beschränken. Auch die gesamte Dynamik des strömenden Lebens steht uns offen. Das ist nicht nur für die Biologie, sondern auch für die Psychologie und Psychopathologie gerade heute von ganz großer Bedeutung. Denn hier ist die Problemlage seit einigen Jahren radikal verändert.

Sigmund Freud gebührt das Verdienst, die Seelenkunde auf die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit gestoßen und zum fruchtbaren Moment der Geschichte des einzelnen geführt zu haben. Die psychohistorische Betrachtung der Ontogenese gab den Anstoß, die Syndrome überhaupt auch aus ihrem Werden, also genetisch verstehen zu lernen. In der Erfassung des seelischen Seins als eines individuellen historischen Kontinuums haben besonders *Straus* und auch *V. E. von Gebsattel* der psychologischen Forschung ganz neue Perspektiven eröffnet und die theoretische Seelenlehre in ihrer rein psychologischen Eigenart neu grundgelegt.

Straus z. B. macht die Beziehungen zwischen empirischer Einzelforschung und theoretischer Psychologie am Problem der Rentenneurose[2] anschaulich sichtbar. Dabei führt er die Zeit in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der Erscheinungen des seelischen Lebens als Zentralproblem in die Seelenlehre ein. Das temporale Moment wird so geradezu die Achse der theoretischen Psychologie. Damit rückt das Gedächtnis mit den Begriffen des « Neuen », der « Bedeutung », der « Richtung » u. a. in die Mitte der psychologischen Forschung und Lehre. *Kurt Schneider* hat schon 1928[3] das Gedächtnis als « ein fast alles Seelische stützendes, unwegdenkbares Fundament » bezeichnet und auf die Reichweite des mnestischen Problems in das philosophische Gebiet hingewiesen. *Straus* nun rückt diesen Fragenkomplex in der

[1] Freiburg-Schweiz 1935.
[2] Geschehnis und Erlebnis, l. c.
[3] Handbuch der Geisteskranken, herausgegeben von *O. Bumke*, Berlin 1928, Die Störungen des Gedächtnisses, S. 509.

Psychologie an den vordersten Platz und gewinnt so eine chronologische Bestimmung des psychologischen Geschehens.

Damit ist jene chronistische, empfindungsatomistische ältere Psychologie abgesunken, die *Straus* in scharfsinniger Weise als kartesianisches Erbgut erweist und widerlegt. Für uns bedeutet seine Leistung noch mehr als das, nämlich auch einen Beitrag zur Überwindung jener dekadenten, nominalistischen Seelenlehre, welche die echte, klassische Scholastik in den unverdienten Ruf eines leeren Begriffsrechnens und hohler Begriffsdichtung gebracht hat. Es wird jenen Scholastikern nicht schwer fallen, den Anschluß an diese neue Psychologie zu finden, denen die aristotelisch-thomistische Lehre von der Bewegung als actus entis in potentia prout est in potentia und von der Zeit als numerus motus secundum prius et posterius geläufig sind. Die modernen Psychologen aber werden sich dann noch mehr für dieses uralte Lehrgut interessieren und darin eine Psychologie von wirklich weitem Horizont entdecken.

In dieser Haltung wird es dem Scholastiker möglich, bei Forschern verschiedenster Richtungen positiv Neues zu lernen. Wir folgen darin unsern klassischen Meistern. *Albert der Große* und *Thomas von Aquin* waren für ihre Zeit ganz außergewöhnlich offen und aufgeschlossen. *Thomas* mußte sich sogar wegen der grundlegenden Neuheit seiner Lehre gegen eine gewaltige Übermacht in der damaligen wissenschaftlichen Welt verteidigen, und sein greiser Lehrer eilte bekannterweise nach dessen Tode selber noch von Köln nach Paris, um den besten seiner Schüler zu schützen.

Es mag manchen Philosophen befremdet haben, daß wir im Werdegang des Zwanges bei den Skrupulanten — sogar bewußt — eine Strecke weit mit *Sigmund Freud* gemeinsam gehen. Dieser Umstand bildet ein lehrreiches Beispiel für die Möglichkeit der Zusammenarbeit trotz verschiedener Weltanschauung. Wir sind nämlich in der genannten Genese bloß von der *Tatsache* der Verdrängung ausgegangen, deren Einführung in die Psychologie *Freud* zu verdanken ist. Es handelt sich also bei dieser konstruktiven Arbeit nur um ein allgemein anerkanntes Faktum, nicht aber um die philosophische Deutung, wie etwa weltanschauliche Ängstlichkeit uns besorgt vorwerfen könnte. Im Gegensatz zu diesem möglichen Mißverständnis hat der Mediziner *K. F. Scheid*[1] durch-

[1] Die allgemeine Psychopathologie im Jahre 1935. Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete VIII (1936), S. 330.

aus und einzig richtig gesehen, wenn er gerade als wesentlich hervorhebt, daß wir das Hauptgewicht in der Erklärung vom Werden des Zwanges im Unterschied zur Psychoanalyse nicht auf den verdrängten Trieb, sondern auf die von der Persönlichkeit ausgeübte Hemmung legen. Von einem Zugeständnis an die « mechanische Erklärung » *Freuds* kann also nicht die Rede sein. Auch das Resultat unserer genetischen Untersuchung, nämlich die pathoplastische (statt der pathogenen) Rolle der Sexualität steht zur orthodoxen psychoanalytischen Auffassung im konträren Gegensatz. Außerdem bezieht sich unsere bewußte Weggemeinschaft mit *Freud* nicht auf ein Stück Weges in seiner weltanschaulichen Erklärung des Zwanges, sondern auf eine gemeinsame Strecke in der Entwicklung und Genese des skrupulösen (resp. anankastischen) Seelenlebens selbst. Anders ausgedrückt : Wir gingen nicht eine Strecke *Freuds*, sondern mit dem Begründer der Psychoanalyse eine Strecke der Skrupulanten. Wir befinden uns da eben nicht in der Schule, sondern im lebendigen Betrieb der Forschung, die selbst wieder um etwas Lebendiges, nämlich um das Werden des anankastischen Syndroms geht. Es ist also auch hier scharf zu unterscheiden zwischen einer *Tatsache* (nämlich der Verdrängung einschließlich ihrer dynamischen Wirkung) und der Erklärung dieser Tatsache. Nur so kann man zu gültigen Resultaten kommen, wie z. B. *Straus* [1] gegenüber *Pawlow* nachgewiesen hat : Die Befunde bleiben bestehen, aber die Theorie muß fallen. Bei den Bildern und Vergleichen aber, wie sie uns zur Beschreibung des Verhältnisses von Trieb und Willen dienten, handelt es sich schon gar nicht um Zugeständnisse an *Freuds* « mechanische Erklärungsweise », was aus unserer ganzen Arbeit über die Skrupulanten immer und immer wieder deutlich werden dürfte. Dabei gilt, was wir oben über den Gebrauch von Bildern und Vergleichen sagten.

Zum Schluß soll nun gezeigt werden, wie wir den thomistisch-scholastischen Standpunkt in der Psychopathologie verstehen. Es wurde eingangs schon angedeutet, daß wir uns hier auf einem Grenzgebiet befinden. Zu untersuchen ist das abnorme Seelenleben, das im Konkreten, Einzelnen, durch alle nur möglichen Übergänge in die Norm hineinspielt. Ferner handelt es sich um Erscheinungen in der psychophysischen Einheit von Leib und Seele. Die Erfahrung gewährt den einzig möglichen Weg zu diesem verwickelten Gegenstand,

[1] a. a. O.

und bei alledem leistet die Psychopathologie geisteswissenschaftliche Arbeit. In dieser komplizierten Situation gilt — mutatis mutandis — der Satz der Alten: qui bene distinguit bene procedit.

Das abnorme Seelenleben liegt in den zwei verschiedenen Ordnungen der Quantität und Qualität zugleich. Dieser unio oppositorum kommen wir forschend nur durch scharfe Unterscheidung der entsprechenden Verfahren bei. Also wird die erste Aufgabe sein, Grenzen zu sehen, sie aufzuweisen und einzuhalten. Dazu gehört klare Einsicht in die Reichweite von Zahlen und Maßen, genaue Schätzung der Statistik und Kurven in ihrer quantitativen Bedeutung. Zu berücksichtigen ist ferner die künstliche Bedingtheit der Experimente, die individuelle, subjektive Beschränkung im Einfühlen, in der Beobachtung wie im Verstehen. Soll aber die Erfahrung an den Einzeldingen wissenschaftlichen Wert gewinnen, so muß nebst dieser methodischen Vorsicht zu den Leistungen der Empirie das Denken kommen. Diese mühsamere Arbeit birgt aber ihre Gefahren. Denn das Denken setzt immer irgendeinen theoretischen Standpunkt voraus. Also wird schließlich für jeden Forscher, auch bei strengster methodologischer Einstellung, die doktrinale Frage nicht zu umgehen sein. Ob er seine grundlegende Lehrmeinung ausgesprochen bekenne oder nicht, er hat seinen alle Tatsachen ordnenden Standpunkt. Wir sehen nun einmal das Besondere auf dem Hintergrund des Allgemeinen und finden das Allgemeine im Besonderen. Der wissenschaftliche Weg führt nämlich vom kommunen Allgemeinen zum konkreten Einzelnen, das der Forschung unterzogen wird, und von diesem wieder zu einem besser erkannten neuen, jetzt eben wissenschaftlichen Allgemeinen.

Auf diesem Weg nun sind in unserem Fall zwei Extreme zu vermeiden. Das eine ist die Überschätzung des rein naturwissenschaftlichen, nur quantitativ gerichteten Verfahrens bis zur positiven Ausschließlichkeit jeder echten philosophischen Besinnung. Diese Einseitigkeit, die in der Naturwissenschaft tacite doch auch zu « Philosophie » wird, ist bei führenden Forschern in der Psychopathologie sozusagen verschwunden. Die Zeiten sind vorbei, da man den Menschen nur als eine hochdifferenzierte kolloidale Masse betrachtete, die schließlich in den Formeln der Chemie und Physik aufgehen würde bis zum Absurdum der Gleichung A = A. Und niemand glaubt mehr an die Hirnmythologien von *Wernicke* und *Meynert*. Auch die atomistisch-mechanistische Psychologie ist wissenschaftlich überwunden, wie oben gezeigt wurde.

Das andere Extrem besteht in der Bevorzugung des umgekehrten Verfahrens. Es wird zwar keinem ernsten Wissenschafter einfallen, in der Psychopathologie a priori vorzugehen und die Tatsachen des abnormen Seelenlebens einfach zu ignorieren. Hier handelt es sich vielmehr darum, vor den Gefahren der Spekulation auf diesem Gebiet zu warnen. Wer ein psychopathologisches Faktum « von oben » her zu ergründen sucht, treibt « Philosophie am falschen Ort ». Damit ist aber die Philosophie nicht überhaupt schon ausgeschieden. Wir stoßen im Verlauf von Untersuchungen des abnormen Seelenlebens immer und immer wieder auf philosophische Probleme. Forscher, die dem Fehler naturwissenschaftlicher Einseitigkeit nicht verfallen sind, werden an diesen Stellen auf der Grenze innehalten und die Fragen für den zuständigen Fachmann offen lassen. Schon das ist ein Zeichen philosophischer Einsicht. *Jaspers* sieht [1] den Wert der philosophischen Schulung für den Psychopathologen negativ gerade in der methodologischen Besinnung. Wir gehen aber noch weiter und schreiben dem Studium der Philosophie auch hier einen positiven, grundlegenden Wert zu. Wenn der Scholastiker sich auf diesem Gebiet vor gewohnter Spekulation zu hüten hat, so wird er anderseits der Aufgeschlossenheit des Psychopathologen mit der ganzen Weite des aristotelisch-thomistischen Lehrgutes entsprechen können. Denken wir nur an die fundamentale Bedeutung der Lehre von der Leib-Seele-Einheit, die ihrerseits wieder in der zentralen Doktrin von Materie und Form und noch tiefer in derjenigen von Potenz und Akt begründet ist. Es zeigt sich auch hier wieder, was für eine fundamentale Arbeit *P. Manser* durch seine « Summa actus et potentiae » [2] geleistet hat. Grundlegend sind ferner die Wesensbestimmungen von Materie und Geist, durch die das Verhältnis von Leib und Seele im gesunden wie im kranken Menschen bedingt ist. Auch axiomatische Sätze bilden ferner den Rahmen jener Psychologie von weitem Horizont. Wir erinnern z. B. an die Regeln : nil est in intellectu quin prius fuerit in sensu ; quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur ; nil volitum nisi praecognitum usw., usf. Aber auch die methodologische Sorgfalt und Sauberkeit ist in der scholastischen Philosophie begründet. Sie ergibt sich mit aller Selbstverständlichkeit aus der streng und konsequent durchgeführten Unterscheidung von quantum und quale. Und gerade diese scharfe Distinktion wird uns vor jenen Mißverständnissen

[1] a. a. O. S. 10.

[2] Das Wesen des Thomismus, l. c.

bewahren, die aus der Unwissenschaftlichkeit weltanschaulicher Vorurteile entstehen.

Gefahren drohen aber nicht nur von den genannten Einseitigkeiten. Sie liegen auch in der Tendenz zu verfrühter, vorzeitiger Synthese von Empirie und Doktrin. Alles tiefere Denken bemüht sich um die Zurückführung der Mannigfaltigkeit von Erscheinungen auf einen verborgenen großen Zusammenhang. Dazu bedarf es einmal der Zeit, in der sich die allenthalben gefundenen Resultate zusammenfinden und auch bewähren können. Dann aber wird es nur einem überragenden Geiste gelingen, in höherer Einheit zusammenzufassen, was empirischer Verstand und deduktives Denken an gültigen Ergebnissen herausgebracht haben. Diese Tat setzt jene schöpferische Größe voraus, die wir an *Thomas von Aquin* bewundern. Aus den genannten Gründen aber können wir im Drang zur Synthese kaum zurückhaltend und maßvoll genug vorgehen. Hauptsache ist, daß wir um ihre Möglichkeit wissen und immer darnach streben. *Aristoteles* und *Thomas* haben die großen Linien dazu vorgezeichnet. Die Arbeit im Verfahren « von unten nach oben » und diejenige « von oben nach unten » steht im Verhältnis von Potenz und Akt. Wie — in der geschöpflichen Ordnung — nur aus diesen beiden Gründen des Werdens und Beharrens vollendete Einheit erstehen kann, so läßt sich nur aus der glücklichen Verbindung von Induktion und Deduktion der echte Fortschritt in der Wissenschaft erzielen : Wirklichkeit wird Wahrheit und Wahrheit bleibt Wirklichkeit.

Wir fassen zusammen : Die Fortschritte der Psychopathologie verdienen die Beachtung der Scholastiker, wie schon *Albert* und *Thomas* dem abnormen Seelenleben ihre Aufmerksamkeit schenkten. Der besondere Gegenstand dieser Wissenschaft bedingt eine eigene Methode. Das Verfahren ist durchaus empirisch, die ganze Arbeit aber doch geisteswissenschaftlich. Dem Bedürfnis einer Psychologie von größter Spannweite kommt die Scholastik vortrefflich entgegen. Auf Grund ihrer konsequenten Unterscheidung von quantum und quale führt sie Wege und baut sie Brücken zur materiellen Zone wie zur geistigen Sphäre dieses Grenzgebietes. Aus echt scholastischer Einsicht werden auch die Gefahren der Bild- und Begriffsvorurteile vermieden. Anderseits befähigt diese Seins- und Werdephilosophie zum Verständnis für die psychohistorische Betrachtungsweise. Sie bewahrt ferner vor der Ausschließlichkeit des rein naturwissenschaftlichen Denkens wie vor unangebrachter Spekulation. Die Arbeit auf lange Sicht und die

Notwendigkeit einer überragenden Größe von schöpferischem Geist mahnen zur Vorsicht und Zurückhaltung im Aufbau der Synthese von Doktrin und Empirie. *Aristoteles* und *Thomas* haben den Plan dazu entworfen und darnach gearbeitet. Wir folgen ihnen am besten, wenn wir jenen großen Gedanken stets vor Augen haben, den *P. Manser* [1] als Grundlage der aristotelischen Philosophie aus der Staatslehre des Stagiriten herausgehoben hat: Dinge und Menschen, die verschieden sind, können nur unter Wahrung ihrer Verschiedenheit und Eigentümlichkeit zur Einheit und Harmonie untereinander verbunden werden. Dieser Grundsatz ordnet und regelt auch das Verhältnis von Scholastik und Psychopathologie.

[1] a. a. O. S. 117.

Die wissenschaftliche Eigenart der philosophischen Ethik.

Von P. Matthias THIEL O. S. B., Rom (S. Anselmo).

In der aristotelisch-thomistischen Philosophie werden die Wissenschaften gleich an erster Stelle nach ihrem Verhältnis zum menschlichen Tun und Handeln in rein theoretische und praktische eingeteilt. Und doch ist nach thomistischer Lehre das Erkennen nur eine actio metaphysica, die unter das aristotelische Prädikament der Beschaffenheit fällt. Danach gibt es also überhaupt kein Erkennen, das in dem Sinne praktisch wäre, daß ein Tun oder Handeln zu seinem Wesen gehörte. Allein es gibt ein menschliches Tun und Handeln, das wesentlich ein bestimmtes Erkennen *voraussetzt;* und dadurch ist für unser Erkennen ein ganz eigener Einteilungsgrund gegeben. Der Mensch unterscheidet sich nämlich sowohl nach unten als nach oben von allen anderen Wesen dadurch, daß er zur Erreichung seiner Ziele einer gewissen Überlegung bedarf. Gegenstand dieser Überlegung bildet alles, was immer ihm beim Nachdenken, wie er ein bestimmtes Ziel erreichen könne, in den Sinn kommt und irgendwie brauchbar erscheint. Und ihre Aufgabe ist, unter diesen « Einfällen » die Handlungsweise ausfindig zu machen, die am geeignetsten ist, das gewollte Ziel zu erreichen. Vergleicht man indessen die menschlichen Erkenntnisse nach ihrem Beitrag zur Erfüllung dieser Aufgabe, so gewahrt man unter ihnen trotz der Gleichheit ihres metaphysischen Wesens die größten Unterschiede. Jede Erkenntnis vervollkommnet den Menschen unmittelbar in dem Grade, in dem ihr Gegenstand am göttlichen Sein Anteil hat und sie deshalb den Erkennenden Gott ähnlicher macht. Aber nicht jede Erkenntnis vervollkommnet den Menschen auch in dem Sinne, daß sie ihn zugleich befähigt, sich durch ein zweckdienliches Tun und Handeln noch weiter zu vervollkommnen. Vielmehr gibt es unter ihnen eine nicht geringe Anzahl, bei denen kaum noch eine entfernte Beziehung zum Handeln feststellbar ist, und andere liegen zwar in der Richtung auf das Handeln, aber sie sind noch zu abstrakt und unbestimmt, als daß der Mensch mit ihnen allein sicher

so handelte, wie er handeln muß, wenn er sich durch Erreichung eines bestimmten Zieles über das bloße Erkennen hinaus weiter vervollkommnen will. Deshalb bezeichnet man nicht nur die ersten, sondern auch diese zweiten Erkenntnisse als theoretische, dagegen als praktische nur die verhältnismäßig wenigen, mit denen die vom spezifisch menschlichen Handeln wesentlich vorausgesetzte Überlegung so abschließt, daß diese hinreicht, dem Menschen ein richtiges, das will heißen zweckdienliches Handeln zu sichern.

Es ist hier nicht der Ort weder zu einer Untersuchung über den höheren Wert der theoretischen oder der praktischen Erkenntnisse, noch auch zu einer vollen Lösung der Frage nach dem näheren Verhältnis derselben zueinander. Für unseren Zweck genügt es, aus dem Gesagten zwei Folgerungen zu ziehen. Die erste betrifft die *Wahrheit* des theoretischen und des praktischen Erkennens. Weil es sich bei dieser Unterscheidung nicht um zwei Arten einer höheren Gattung handelt, kann auch die Wahrheit des einen Erkennens nicht wesentlich verschieden sein von der des anderen. Die Wahrheit beider besteht in der Übereinstimmung des Verstandes mit dem erkannten Gegenstand. Nur ist dieser Gegenstand beim praktischen Erkennen weniger ausgedehnt als beim theoretischen. Denn wie sich schon aus den gegebenen Begriffsbestimmungen ergibt — und das ist die zweite Folgerung, die wir aus dem Gesagten ziehen —, kann Gegenstand des theoretischen Erkennens schlechthin alles sein. Gegenstand des praktischen Erkennens dagegen ist nur ein relativer Sachverhalt: nämlich das Verhältnis des Handelnden und seiner Mittel zu einem bestimmten Ziel. Da jedoch niemand das Verhältnis eines Dinges zu einem anderen erkennen kann, ohne auch das Ding selbst schon einigermaßen erkannt zu haben, ist ein rein praktisches Erkennen ohne jedes theoretische Erkennen schlechthin undenkbar. Das erhellt auch daraus, daß jedes praktische Erkennen notwendig konkret ist, weil es ja nur soweit praktisch genannt wird, als es den Menschen befähigt, die hier und jetzt zur Erreichung eines bestimmten Zieles erforderlichen konkreten Einzelakte sicher zu setzen. Das konkrete Einzelding aber wird vom menschlichen Verstand immer nur mittelbar auf dem Wege über das Allgemeine erkannt. Deshalb muß auch aus diesem Grunde jedem praktischen Erkennen irgendeine, wenn auch noch so verschwommene und dunkle theoretische Erkenntnis vorausgehen. Aber es ist deshalb nicht notwendig, daß jede theoretische Erkenntnis im Allgemeinen und Abstrakten stehenbleibt. Sie kann vielmehr auch konkret sein.

Nur darf sie noch nicht hinreichen, um den Menschen zu einem richtigen, zweckmäßigen Handeln zu befähigen. Sonst ist sie eben praktisch, und nicht mehr rein theoretisch.

Die Ziele werden eingeteilt in ein letztes und in nichtletzte. Und dementsprechend unterscheidet man auch die praktischen Erkenntnisse in solche, die unmittelbar etwas zur Erreichung unseres Endzieles beitragen, und andere, die nur der Erlangung eines nichtletzten Zieles dienen. Soweit diese zweiten über das gewöhnliche Können der Menschen hinausliegen, werden sie Künste genannt. Es sind deren soviele möglich, als es Vollkommenheiten gibt, die der Mensch sich durch eine von seiner Vernunft besonders geleitete Ausbildung eines oder mehrerer Organe, z. B. der Finger, erwerben kann. Darunter fallen nicht nur die sogenannten schönen Künste, sondern auch die Handwerke. Jedoch meinen wir damit die Kunst als geistige Gestaltungsfähigkeit, und nicht die Kunst als Wissenschaft. Die Kunst*wissenschaft* geht unmittelbar auf die Gesetze und Regeln, nach denen ein Werk geschaffen werden muß, um unter den Begriff « Kunst » zu fallen ; mit dem Kunstwerk selbst beschäftigt sie sich nur mittelbar. Daher gehören auch die Kunstwissenschaften schon zu den theoretischen Wissenschaften, und ist zwischen ihnen und der Kunst als gestaltender Kraft ein sachlicher Unterschied.

Erkenntnisse über die Hinordnung des Menschen auf sein Endziel werden uns vermittelt von der Ethik als Wissenschaft und der Klugheit als sittlicher Tugend. Als etwaige praktische Wissenschaft, deren Gegenstand die zur Erreichung unseres wahren Endzieles notwendigen Akte sind, kommt demnach einzig die Ethik in Betracht. Aber die Frage ist : genügt der Umstand, daß ihr eigentümliches Objekt die menschlichen Akte sind, sofern diese eine wesentliche Beziehung zum Endziel haben, um sie wirklich zu einer praktischen Wissenschaft zu machen, oder muß man sie nicht vielmehr trotzdem zu den theoretischen Wissenschaften rechnen ? Die Schwierigkeit, die wissenschaftliche Natur der Ethik festzustellen, ist eine doppelte : einerseits scheint die Ethik nicht wie die theoretischen Wissenschaften an einen bestimmten Abstraktionsgrad gebunden zu sein, sondern, wie Yves *Simon* in seinem Buche « Critique de la connaissance morale »[1] meint, alle Stufen der Abstraktion zu durchlaufen ; auf der andern Seite aber muß jeder, der nicht in den ethischen Intellektualismus eines Sokrates zurück-

[1] (Questions disputées). Paris 1934, *77*.

fallen will, zugeben, daß zum Wissen, das sich der Mensch durch das Studium der Ethik erwirbt, noch etwas hinzukommen muß, bevor er tatsächlich sittlich handelt. Aber ist diese notwendige Ergänzung des ethischen Wissens eine Ergänzung der zum spezifisch menschlichen Handeln wesentlich vorausgesetzten *Überlegung des Verstandes*, oder aber fehlt auf seiten des Verstandes nichts mehr, so daß nur noch die entsprechende Willensdisposition hinzukommen muß? Das ist das Problem. Wenn der Verstand des Menschen durch das ethische Wissen noch nicht so vervollkommnet wird, wie es zu einem sittlichen Handeln erfordert ist, sondern diesem noch eine weitere deliberatio oder Überlegung voraus gehen muß, dann ist die Ethik keine praktische Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes, mag sie im übrigen noch so unverkennbar auf das praktische Leben hingeordnet sein. Denn nach allgemeiner Ansicht der Scholastiker kann nur ein actus deliberatus, ein *überlegter* Akt Träger der Sittlichkeit sein. Wenn also das ethische Wissen für sich allein zu keinem actus deliberatus befähigt, wie er vom sittlichen Handeln vorausgesetzt wird, dann fehlt ihm gerade das, wodurch ein Erkennen praktisch wird, dann wird die Ethik erst durch eine von ihr sachlich verschiedene Verstandestugend eine praktische Wissenschaft.

Sehen wir also zunächst zu, ob die Ethik wirklich alle Abstraktionsgrade durchläuft. Beginnen wir gleich mit ihrem obersten Axiom «Bonum est faciendum, malum vitandum». Wie es scheint, muß diesem Satz derselbe Abstraktionsgrad zugesprochen werden wie dem Bonum, von dem in der Metaphysik die Rede ist, also der höchste. Dem ist jedoch nicht so. Bevor wir das begründen, sei an einen leider oft übersehenen Unterschied erinnert. Es gibt eine doppelte Abstraktionsweise. Die eine geht von der sinnlich wahrnehmbaren Materie oder Stofflichkeit aus und ist um so größer, je weiter sie sich von dieser entfernt. Sie erreicht also ihren Höhepunkt in der allgemeinsten Erkenntnis des Seins, das selbst Gott als Prädikat beigelegt wird und unsere Untersuchungen über ihn beherrscht. In dieser Abstraktion unterscheidet man nur drei Stufen. Auf der untersten Stufe steht die Physik, auf der mittleren die Mathematik, und die höchste haben Logik, Metaphysik und natürliche Theologie gemeinsam. Die zweite Art der Abstraktion geht vom Individuellen aus und ist nicht, wie die erste, die Ursache von Wissenschaftsunterschieden, sondern die Ursache der Universalien. Diese Art von Abstraktion läßt soviele Stufen zu, als Arten und Gattungen unterschieden werden können. Sie kann auf

jeder Stufe der ersten Art von Abstraktion geübt werden : also sowohl in den Naturwissenschaften, als in der Mathematik und in der Metaphysik. Die gebräuchliche Unterscheidung zwischen einem allgemeinen und einem besonderen Teil, z. B. in der Naturphilosophie, beruht auf einer solchen Abstraktion. Im allgemeinen Teil der Naturphilosophie wird noch von den drei Arten physischer Veränderung abgesehen, in dem speziellen Teil dagegen werden diese einzeln einer genaueren philosophischen Betrachtung unterworfen. Die zweite Art von Abstraktion liegt auch der Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Ethik zu Grunde. Mittels dieser Abstraktion gewinnen wir selbst das oberste Prinzip der ganzen sittlichen Ordnung : « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden ». Zwischen diesem obersten ethischen Prinzip und den individuellen Gewissensaussprüchen liegen viele Stufen der Abstraktion, aber keine verschiedenen Grade der Entfernung vom sinnlich wahrnehmbaren Stoff. In bezug auf die erste Art der Abstraktion, in der jede Stufe eine besondere Gattung theoretischer Wissenschaften begründet, bleibt die Ethik bis hinauf zu ihrem obersten Prinzip auf der *untersten* Stufe. Denn man beachte, daß in dem Prinzip « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden » nicht vom Guten und Bösen als solchem die Rede ist, sondern nur von der *Verpflichtung* es zu tun, bzw. es zu meiden. Gut und Bös in sich betrachtet, werden in der Metaphysik behandelt, und deshalb hat die Wissenschaft von ihnen den höchsten Abstraktionsgrad. Jede Verpflichtung zu etwas setzt ein Subjekt voraus, das auch anders handeln kann. Aus diesem Grund wird es kaum einem einfallen zu sagen, Gott sei verpflichtet, gut zu handeln. Gut zu handeln gehört einfach zum Wesen Gottes. Bei den geschaffenen reinen Geistern muß man schon unterscheiden. Soweit ihre natürliche Ordnung reicht, muß man auch bei ihnen eine Sünde für *innerlich* unmöglich halten, weil eine Sünde nur entstehen kann entweder dadurch, daß dem sinnlichen Begehren zuviel nachgegeben wird, oder aber durch das Erstreben einer geistigen Vollkommenheit, die Gott allein zukommt. Das erste aber ist bei einem reinen Geist schlechthin ausgeschlossen durch seine geistige Natur, und das zweite wenigstens in der natürlichen Ordnung durch seine vollkommene Selbsterkenntnis, zu der auch gehört, daß er sich nicht einer natürlichen Vollkommenheit für fähig hält, für die er nicht geschaffen ist. Daher kommt der Satz « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden » als *Prinzip einer natürlichen sittlichen Ordnung* auch bei den reinen Geistern nicht in

Betracht. Denn jede Ordnung setzt die Möglichkeit einer Vielheit von Dingen voraus, die geordnet werden können und sollen. Gerade diese Vielheit aber fehlt bei den reinen Geistern. Ganz anders ist es beim Menschen. Der Mensch ist schon auf Grund seiner aus Leib und Seele zusammengesetzten Natur imstande, gut oder schlecht zu handeln, und das nicht bloß einmal, sondern sein ganzes Leben lang. Daher besteht zwischen uns und den reinen Geistern in bezug auf das oberste Prinzip der sittlichen Ordnung nur ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der Satz « Das Gute ist zu tun, das Böse dagegen zu meiden » ist für den Menschen wirklich das oberste Prinzip, nach dem er sein ganzes sittliches Handeln ordnen soll, für die reinen Geister aber kann er auch deshalb nicht oberstes Prinzip einer sittlichen Ordnung sein, weil sie überhaupt keine allgemeinen Prinzipien haben, *aus* denen sie erkennen, sondern alles, was sie erkennen, in gleicher Weise erkennen auf Grund der ihnen von Gott eingegossenen Ideen. Das wird noch offensichtlicher, sobald man daran geht, die sittliche Ordnung aus jenem obersten Satze wirklich abzuleiten. Da für jedes Ding nur das gut sein kann, was dem ihm von Gott selbst eingepflanzten Naturtrieb entspricht, teilt der hl. Thomas die sittlichen Gebote nach den Neigungen ein, von denen ein Wesen zum Handeln bestimmt werden kann.[1] Diese Neigungen lassen sich nach drei Gesichtspunkten unterscheiden. Eine Natur kann nämlich betrachtet werden : 1. sofern sie eine Substanz ist und als solche ein eigenes Sein hat ; 2. als Wesen, das fähig ist, sich fortzupflanzen, und 3. als Geist, der noch nicht seine höchste Vollendung erreicht hat. Unter dem ersten Gesichtspunkt betrachtet, hat jedes Ding den Naturtrieb, sich im Sein zu erhalten ; als Wesen, das fähig ist, sich fortzupflanzen, hat jeder Organismus die sogenannten geschlechtlichen Neigungen ; und ein Geist, der noch vervollkommnungsfähig ist, strebt mit innerer Notwendigkeit nach dem Stand seiner Endvollendung. Daher läßt sich alles, was für ein Ding irgendwie gut sein kann, nach diesen drei Gesichtspunkten ordnen. Aber fragen wir, was der reine Geist tun kann, um sich im Sein zu erhalten, seine Art fortzupflanzen oder als Geist sich zu vervollkommnen, so müssen wir antworten : rein gar nichts. Und darum haben auch die sittlichen Gebote der Selbsterhaltung, der Fortpflanzung und des Strebens nach Selbstvervollkommnung mit allem, was dazu gehört, für den reinen Geist keine Bedeutung. Der einzige, der diese Gebote

[1] S. Th. I-II q. 94 a. 2.

schlechthin beobachten kann, ist der Mensch, und zwar deshalb, weil er allein aus Geist und Körper zusammengesetzt ist. Können aber die sittlichen Gebote einzig vom Menschen beobachtet werden, und von diesem auch nur auf Grund seiner Leib-Seele-Natur, dann kann gewiß auch die philosophische Ethik als Wissenschaft von den Ursachen dieser Gebote nicht ganz absehen von der Leibnatur des Menschen. Und darum bleibt sie immer und in allen ihren Teilen notwendig auf der *untersten* Stufe der ersten Art von Abstraktion stehen, mag sie, was die zweite Abstraktionsweise betrifft, noch so hoch hinaufsteigen.

Wichtiger als die Frage, ob die philosophische Ethik über den untersten Abstraktionsgrad hinausreicht, ist für unsere Untersuchung die andere, ob die Ethik auch unter den untersten Abstraktionsgrad hinabsteigen und dadurch im strengen Sinne des Wortes praktisch werden kann. Vergleichen wir die Ethik mit den Künsten als geistigen Gestaltungsfähigkeiten, deren Erkennen gewiß praktisch ist, so fällt uns zunächst ein formaler Unterschied auf. In der Ethik sind die Vorschriften unmittelbar an die menschliche Person gerichtet : z. B. *du* sollst jedem das Seine lassen und nicht stehlen. Die Kunstregeln dagegen lauten mehr : *das* muß so gemacht werden. Den Grund für diese verschiedene Ausdrucksform sehen die Scholastiker allgemein darin, daß es sich in den Künsten um ein *Machen* oder *Tun* handelt, und deshalb um ein « Opus », ein Werk, während die Ethik als Wissenschaft nach den letzten Gründen forscht, warum der Mensch so und so *handeln* muß, damit er sittlich gut genannt wird, abgesehen davon, was er nach außen leistet. Die Kunst hat also nicht nur ein anderes Ziel, sondern auch einen anderen Gegenstand als die Ethik. Aber soll die Ethik im gleichen Sinne praktisch genannt werden dürfen, dann muß sie sich zum richtigen sittlichen Handeln genau so verhalten, wie die Kunst als gestaltende geistige Kraft zu dem ihr gemäßen richtigen Schaffen. Das Verhältnis der Kunst zu diesem ist in ihrer scholastischen Definition auf die denkbar kürzeste Formel gebracht. Dieselbe lautet : recta ratio factibilium, was *Gredt* [1] übersetzt mit « die richtige Erkenntnis des Schaffens ». Damit soll gesagt sein, durch die Kunst seien auf seiten des *Verstandes* alle Vorbedingungen zu einem richtigen, d. h. dem Zweck der Kunst entsprechenden Schaffen erfüllt, so daß alle Gründe, aus denen einer trotz seines Kunstbesitzes kein rechtes Kunstwerk schafft, außerhalb seines Verstandes liegen : z. B. beim Sänger in einem Halsfehler oder

[1] Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg i. Br. 1935, I 6.

beim Klavierspieler in einer mangelhaften Fingerfertigkeit. Weil das sittlich gute Handeln an kein bestimmtes Organ oder Instrument gebunden ist, muß die Verbindung zwischen ihm und der richtigen Erkenntnis noch wesentlich enger sein, als zwischen dem richtigen Schaffen und der richtigen Erkenntnis des Schaffens. Doch das spielt hier keine Rolle. Die Frage ist nur, wie sich die Ethik zu dieser recta ratio agibilium, der « richtigen Erkenntnis des Handelns » verhält: ob sie dieselbe wesentlich einschließt oder von ihr sachlich so verschieden ist, daß sie dieselbe nicht einmal notwendig fordert. Denn nur im ersten Falle ist sie wirklich eine praktische Wissenschaft. Den Grund dafür haben wir schon im vorausgehenden angegeben. Er liegt darin, daß im zweiten Falle zum richtigen Handeln noch eine weitere Überlegung erfordert ist, damit der zum sittlichen Handeln vorausgesetzte actus deliberatus zu Stande kommt.

Daß die richtige Erkenntnis des Handelns, die nichts anderes ist als das, was man im gewöhnlichen Leben als Tugend der Klugheit bezeichnet, vom ethischen Wissen sachlich verschieden ist, läßt sich sowohl aus dem Wesen der Sünde, als auch aus dem Zustandekommen der sittlich guten Handlung beweisen. Die Sünde wird nur dadurch möglich, daß wir die gleiche Handlung in spekulativer Betrachtung für verkehrt und gleichwohl praktisch für richtig halten können. Zur Sünde sind also zwei Urteile vorausgesetzt, die sich innerlich widersprechen, und von denen deshalb notwendig das eine wahr und das andere falsch ist. Falls das erste falsch ist, ist das zweite wenigstens objektiv richtig. Wäre nun die richtige Erkenntnis des Handelns das Ergebnis der spekulativen Untersuchungen, die in der Ethik angestellt werden, mit anderen Worten, wäre die Klugheit nur die Umwandlung des spekulativen Urteils in ein praktisches, ähnlich wie das Gewissen nur die Anwendung des wirklich oder vermeintlich erkannten göttlichen Gesetzes auf den konkreten Einzelfall ist, dann könnte ein solcher Widerspruch zwischen den zwei von der Sünde vorausgesetzten Urteilen gar nicht vorkommen. Dann wäre die Wahrheit oder Falschheit des zweiten Urteils von der Wahrheit oder Falschheit des ersten ebenso abhängig wie die Wahrheit oder Falschheit des Gewissens von der Kenntnis oder Unkenntnis des allgemeinen Sittengesetzes. Daß aber das Verhältnis zwischen der Klugheit und dem spekulativen ethischen Wissen ein wesentlich anderes ist als das zwischen dem Gewissen und der Kenntnis des Sittengesetzes, ergibt sich gerade aus der neuen Überlegung, die der Mensch anstellt, bevor er das zweite

Urteil fällt, auf das die Sünde unmittelbar folgt. Der Anwendung des Sittengesetzes auf einen bestimmten Einzelfall geht keine besondere Überlegung voraus, sondern ihr folgt höchstens eine *Nachprüfung*. Daher ist ein irriges Gewissen immer ein sicheres Zeichen mangelhafter Kenntnis des Sittengesetzes. Wie aber sollte die Überlegung, daß das Gesetz eine bestimmte Handlungsweise verbietet, auch hinreichen, um das Urteil zu begründen, es sei gleichwohl gut, anders zu handeln ? Darum muß zwischen jenen zwei zur Sünde notwendigen Urteilen noch eine besondere Überlegung liegen. Gegenstand dieser besonderen Überlegung bildet nicht etwa die Frage, ob das Gesetz unter den gegebenen konkreten Umständen verpflichte — darauf antwortet schon das Gewissen ; und ebensowenig die andere Frage, ob es gut und vernünftig sei, unter den obwaltenden Verhältnissen der Verpflichtung nachzukommen — darüber läßt die Ethik keine Unklarheit mehr : sondern die dritte Frage, wie man sich in dem entstandenen Widerstreit zwischen einer objektiven sittlichen Pflicht und einer subjektiven Neigung konkret verhalten soll : **wie weit** *man in diesem konkreten Einzelfall seiner Neigung nachgeben soll, und wie weit das bonum rationis eine Überwindung aller entgegenstehenden Leidenschaften fordert.* Denn darauf einzig antworten weder Ethik noch Gewissen. Und doch hängt die Richtigkeit unseres sittlichen Handelns letzten Endes gerade davon ab, daß wir unseren sinnlichen Neigungen nicht mehr nachgeben, als die Vervollkommnung unseres Geistes es gestattet. Der hl. Thomas [1] unterscheidet in dieser besonderen Überlegung drei Akte. Den ersten nennt er « consiliari » ; denn will einer klug handeln, dann darf er nicht gleich dem ersten besten Einfall folgen, sondern er muß erst mit sich zu Rate gehen und überlegen, ob das die einzige ihm gegebene Möglichkeit ist, das gewollte Ziel zu erreichen. Z. B. Titus begegnet einem Armen. Sein Gewissen mahnt ihn, demselben zu helfen. Er denkt zunächst an ein Geldalmosen. Aber vielleicht wäre es unklug, dem betreffenden Armen unverdientes Geld in die Hand zu geben. Deshalb überlegt Titus und findet, daß er die Bitte um Unterstützung auch noch auf zwei andere Weisen erfüllen kann : nämlich durch Spenden von Lebensmitteln oder, indem er dem Armen Gelegenheit verschafft, sich Geld zu verdienen. Bei jeder dieser Möglichkeiten fordert die Klugheit von Titus, daß er sich über ihren Wert ein Urteil bildet. « Iudicare de inventis » nennt der hl. Thomas diese zweite Tätigkeit.

[1] S. Th. II-II q. 47 a. 8 c.

Auch das ist noch keine praktische Erkenntnis. Denn zu den schon genannten zwei Unterschieden zwischen dem künstlerischen Schaffen und dem sittlichen Handeln — der erste liegt im Ziel und der zweite im Gegenstand — kommt noch ein dritter. Bei der Kunst braucht zum iudicare nur noch das Wollen zu treten, damit ein Kunstwerk entsteht, weil bei ihr die Entscheidung, ob ein Kunstwerk entstehen soll, nicht von der « richtigen Erkenntnis des Schaffens » abhängt, sondern aus ganz anderen Überlegungen geschieht. Daher bleibt der Künstler auch dann Künstler, wenn er absichtlich gegen die Regeln der Kunst fehlt, ja, er kann das nur soweit als er wirklich Künstler ist. Darum ist in der Kunst das iudicare schon eine praktische Erkenntnis. Wesentlich anders verhält es sich beim sittlichen Handeln, und zwar deshalb, weil hier nicht bloß das Entstehen einer Sache, sondern vor allem die richtige Leitung des von den verschiedensten Gemütsbewegungen und persönlichen Interessen hin- und hergezogenen Willens in Frage kommt. Denken wir nur wieder an Titus. Wenn dieser sein Handeln nicht auf Gott als Endziel hinordnet, dann handelt er nicht bloß gegen die richtige Erkenntnis des Handelns, sondern er beweist damit zugleich, daß er diese überhaupt nicht besitzt, und das gilt selbst für den Fall, daß die Weise, auf die Titus dem Armen hilft, als einzig richtig bezeichnet werden muß. Das zeigt doch offensichtlich, daß zu einem klugen oder sittlich guten Handeln nach dem consiliari und iudicare auf seiten des Verstandes noch ein dritter Akt erforderlich ist, durch den das Wollen der Sittenregel gleichförmig gemacht wird. Denn diese Gleichförmigkeit mit der Sittenregel kann sich der Wille ebensowenig selbst geben, wie der Verstand aus sich allein eine neue Erkenntnis gewinnen kann. Der doctor communis nennt diesen dritten Akt der Klugheit « praecipere ». Um das Verhältnis dieses dritten Aktes der Klugheit zu den beiden vorausgehenden klarer zu erfassen, muß man beachten, daß bei der Überlegung, welche Stellung der Wille zu einer nicht nach allen Seiten erstrebenswert erscheinenden Sache einnehmen soll, dieser selbst schon gleich nach dem ersten vom Verstande gesetzten Akte anfängt, mittätig zu sein. Daß nämlich z. B. Titus nicht die erste von ihm erkannte Möglichkeit, dem Armen aus seiner Not zu helfen, verwirklicht, hat seinen Grund nicht etwa im Verstande — dieser stellt nur fest, was ist —, sondern der eigentliche Beweger beim Überlegen ist vielmehr der freie Wille. Dieser treibt den Verstand solange an, neue Möglichkeiten aufzuzeigen, wie unter den gegebenen Umständen gehandelt werden könne, bis

eine dieser Möglichkeiten ihm, genauer ausgedrückt, seiner augenblicklichen subjektiven Neigung besonders zusagt und er deshalb zu ihr seine Zustimmung gibt. In diesem Augenblick und unter dem Einfluß des gleichen Willensaktes tritt in der Tätigkeit des Verstandes eine Wendung ein. Bisher hat er sich beschäftigt mit rein theoretischen Erwägungen über die Art und Weise, wie gehandelt werden könne oder müsse. Jetzt aber bewegt ihn der Wille, nun auch die Ausführung dessen zu leiten, was er in dem unmittelbar vorher gefällten Urteil als gut bezeichnet hat. Denn wie könnte der Wille, der doch selbst jeder Erkenntnis bar ist, sich in der Ausführung ohne diese Leitung nach dem vom Verstande zuletzt gefällten Urteil richten? Wäre das Erkennen eine aus dem Verstande hinausgehende Tätigkeit, dann könnte man vielleicht sagen, in der Ausführung des Willens wirke die Überlegung des Verstandes einfach nach, ähnlich wie im abgeschossenen Pfeil die Tätigkeit des Bogenschützen. Aber auch das letzte Urteil des Verstandes ist nur in dem Sinne praktisch, daß nun ein Handeln erfolgen *kann*. Solange nämlich der Verstand überlegt, ist der Mensch zu jedem Handeln unfähig. Erst der auf das iudicium ultimum practicum folgende, vom Überlegen und Urteilen wesentlich verschiedene Verstandesakt ist das praecipere, in dem der hl. Thomas die einzige, im vollen Sinne des Wortes praktische Erkenntnis sieht. Nach dem Aquinaten verhält sich das praecipere zum consiliari und iudicare wie das Auffinden zum Anwenden, und ist es darum « principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae », also der wichtigste Akt der praktischen Vernunft, und folglich auch der Klugheit. Es ist dem praecipere als solchem nicht wesentlich, richtig oder klug zu sein. Bräche z. B. Titus seine Überlegung, wie er den Armen unterstützen könne, unmittelbar nach dem Urteil ab, er könne ihn gut zu einer geplanten Betrügerei gebrauchen, so wäre das auf dieses iudicium ultimum folgende praecipere gewiß sittlich verkehrt und deshalb unklug. In jeder Sünde steckt ein solches sittlich verkehrtes praecipere oder Befehlen des Verstandes. Denn in der sittlichen Ordnung ist dieses nur soweit richtig, als es dem Willen dasselbe Verhalten gegen alle subjektiven Neigungen und Wünsche vorschreibt, zu dem er auch durch das Sittengesetz verpflichtet ist. Der hl. Thomas drückt dasselbe einfacher aus, indem er die Wahrheit des praktischen Verstandes definiert als die conformitas ad appetitum rectum [1], als die Gleich-

[1] S. Th. I-II q. 47 a. 5 ad 3.

förmigkeit mit dem auf das rechte Ziel hingeordneten Strebevermögen ; denn in der sittlichen Ordnung besteht die rectitudo voluntatis, die rechte Hinordnung des Willens, darin, daß das Wollen mit den Forderungen des Sittengesetzes übereinstimmt. Verlangte das Sittengesetz einfach die *Unterdrückung* aller Leidenschaften und subjektiven Gemütsbewegungen, und forderte es, wie Kants Theorie vom kategorischen Imperativ, daß alles einzig aus Hochachtung vor der Pflicht getan werde, dann fiele die Überlegung, wieweit man seiner subjektiven Neigung folgen dürfe, weg. Aber so rigoros kann das Sittengesetz unmöglich sein, weil auch die Neigungen von Gott selbst der Seele eingepflanzt worden sind. Der sittliche Unwert einer Handlung kommt nicht daher, daß in ihr einer bestimmten Neigung überhaupt nachgegeben worden ist, sondern er hat seine Wurzel nur darin, daß einer Neigung *zuviel* nachgegeben wurde. Das gilt schon für den Fall, daß jemand die Überlegung, von der eben die Rede war, aus Nachlässigkeit unterläßt. Auch dieser Sünde der Nachlässigkeit ging eine gewisse Überlegung voraus, sonst wäre sie keine Sünde.

Wie sehr diese letzte zum sittlichen Handeln erforderte deliberatio außerhalb des ethischen Wissens liegt, zeigt vielleicht noch deutlicher das Zustandekommen der sittlich guten Handlungen. Als offensichtlichstes Anzeichen sachlicher Verschiedenheit zwischen zwei Dingen wird immer ihre Trennbarkeit angesehen. Nun kann es aber vorkommen, daß jemand ohne seine Schuld etwas für erlaubt hält, was tatsächlich vom Sittengesetz verboten ist. Einem solchen fehlt es ohne Zweifel an ethischem Wissen. Und doch handelt er wenigstens subjektiv richtig, wenn er nach entsprechender Überlegung zu der Überzeugung gekommen ist, es sei vernünftig, jetzt so und so zu handeln. Umgekehrt kann es geschehen, daß jemand wohl das Sittengesetz kennt und sogar den Willen hat, es genau zu beobachten, und trotzdem wenigstens objektiv verkehrt und unklug handelt. So möchte einer das Gebot der Nächstenliebe möglichst gut erfüllen. Er tut das aber so ohne die notwendige Umsicht, daß er anderen lästig wird. [1] Daraus

[1] S. Thomas, ebd. II-II q. 49 a. 7 : « Quia prudentia ... est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem ; sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem ; sed si contingit in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem, comparet etiam cum his quae circumstant ».

erhellt doch klar, daß die Klugheit oder die richtige Erkenntnis des Handelns ihren eigenen Inhalt hat.

Weil aber die Ethik die menschlichen Akte zum Gegenstand hat, sofern diese zur Sittenregel in einer transzendentalen Beziehung stehen, muß zwischen ihr und der Klugheit immerhin ein innerer Zusammenhang sein. Nachdem es nicht angeht, die Klugheit einfach als die Anwendung der Ethik auf das praktische Leben, genauer gesagt, auf den konkreten Einzelfall zu bezeichnen, ist man zunächst geneigt, zwischen ihr und dem ethischen Wissen ein umgekehrtes Verhältnis anzunehmen wie zwischen den untergeordneten und den übergeordneten Wissenschaften. Wie die untergeordnete Wissenschaft durch die übergeordnete nach oben fortgesetzt wird, so möchte man meinen, werde das ethische Wissen durch die Klugheit nach unten weitergeführt. Allein auch das kann nicht sein, weil hier überhaupt kein Verhältnis der Über- und Unterordnung vorliegt. Denn einander über- bzw. untergeordnet sind zwei Wissenschaften nur entweder unter dem Gesichtspunkte des Zweckes, das will sagen so, daß der Zweck der einen ist, den Zweck der anderen erreichen zu helfen, oder in der Weise, daß der Gegenstand der einen nur ein Merkmal mehr hat als der der anderen und deshalb niemand den Gegenstand der ersten vollkommen erkennt, solange er nicht auch das Objekt der zweiten erforscht hat.[1] So fügt der Gegenstand der Psychologie dem der allgemeinen Körperlehre unter dem Gesichtspunkte des Gegenstandes nur das Merkmal des Lebens hinzu; deshalb ist die Psychologie der allgemeinen Körperlehre unter dem Gesichtspunkte des Gegenstandes untergeordnet. Diese zweite Weise der Unterordnung ist bei der Frage nach dem Verhältnis der Ethik zur Klugheit deshalb ausgeschlossen, weil beide dieselben menschlichen Akte zum Objekt haben, sofern diese wesentlich auf die oberste Sittenregel hingeordnet sind. Der Unterschied, der gleichwohl zwischen ihnen besteht, liegt einzig in der Betrachtungsweise: die Ethik befaßt sich mit den menschlichen Handlungen als Wissenschaft, die Klugheit dagegen hat dieselben zum Objekt als sittliche Tugend. Das aber ist ein Verhältnis der *Neben*ordnung, nicht der Über- und Unterordnung zweier Erkenntnisweisen.

Was sodann die Unterordnung zweier Wissenschaften unter dem Gesichtspunkte des *Zweckes* angeht, so kann das Verhältnis der Ethik zur Klugheit auch durch sie nicht erklärt werden. Denn Ziel der Ethik

[1] Vgl. *Gredt*, a. a. O. S. 120 f.

ist die Auffindung der letzten Gründe, warum gewisse menschliche Akte sittlich gut und andere sittlich schlecht sind. Wie schon bemerkt wurde, liegt der letzte Grund hierfür darin, daß jeder vom Menschen mit Überlegung gesetzte Akt eine transzendentale Beziehung zur obersten Sittenregel hat. Daher ist mit der genaueren Bestimmung dieser Messung der menschlichen Akte durch die Sittenregel die Aufgabe der Ethik erfüllt. Damit aber die Ethik der Klugheit unter dem Gesichtspunkte des Zweckes untergeordnet wäre, müßte sie wesentlich etwas dazu beitragen, daß unter den dem Menschen, und zwar dem Einzelmenschen möglichen Akten diejenigen ausfindig gemacht werden, durch die er sein Endziel am sichersten erreicht, und das nicht bloß im allgemeinen, sondern von Fall zu Fall und unter ganz konkreten Umständen. Wie wir aber im vorausgehenden gesehen haben, vermag sie das nicht. Das ist schon mit ihrem wissenschaftlichen Charakter unvereinbar. Und deshalb kann die Ethik der Klugheit auch nicht auf die erste Weise untergeordnet sein. Unter dem Gesichtspunkte des Zweckes sind Ethik und Klugheit einander mehr entgegengesetzt als untergeordnet.

Um das wirkliche Verhältnis der Ethik zur Klugheit zu erkennen, müssen wir ausgehen von den Beziehungen, die beide zu demselben dritten haben: nämlich zum Sittengesetz. Wie schon wiederholt bemerkt wurde, sind Gegenstand der Ethik die menschlichen Akte, sofern diese je nach ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetze notwendig entweder sittlich gut oder sittlich schlecht sind. Dadurch wird die Ethik wesentlich zu einem Mittel, das göttliche Gesetz bekannt zu machen. Die Verkündigung, durch die ein Gesetz erst verpflichtenden Charakter erhält, muß vom Gesetzgeber selbst geschehen. Aber Gott verkündet seine Gesetze zum großen Teil in der Weise, daß es vonseiten des Menschen noch einer gewissen geistigen Anstrengung bedarf, um dieselben zu erkennen. Diese Anstrengung wird besonders in der Ethik gemacht. Daher unterscheidet sich die Ethik von jeder anderen Wissenschaft außer durch ihren besonderen Gegenstand dadurch, daß sie den Menschen nicht nur in ihrer Eigenschaft als Wissenschaft vervollkommnet, sondern daß sie für ihn zugleich eine Verkündigung des göttlichen Gesetzes ist, das ihn verpflichtet, sich die zu einem vollkommenen Leben notwendigen sittlichen Tugenden zu erwerben. Und weil unter den sittlichen Tugenden die Klugheit die erste Stelle einnimmt, begründet die Ethik durch ihre Verkündigung des Sittengesetzes im Menschen

vor allem die Pflicht zum Streben nach der Klugheit, « der richtigen Erkenntnis des Handelns », also zum Streben nach jener Erkenntnis, die unmittelbar praktisch ist. Ja, man kann sagen, die Ethik verlange nach der Tugend der Klugheit, so daß ein Mensch, dessen Leben nicht durch die Klugheit in Einklang gebracht ist mit seinem ethischen Wissen, sich selbst und anderen immer als unfertig und seelisch unausgeglichen vorkommen muß. Das führt zu einer wichtigen Unterscheidung. Nach dem Gesagten können wir die Ethik nicht als eine praktische Wissenschaft *im vollen Sinne des Wortes* anerkennen. Dazu fehlt ihr gerade das Entscheidende : sie ist noch keine « richtige Erkenntnis des Handelns ». Aber das hindert nicht, daß sie trotzdem einen großen *praktischen Wert* hat. Denn wie wir gesehen haben, behält die Ethik immerhin eine ganz einzigartige Hinordnung auf das praktische Leben. Täte sie nichts weiter, als daß sie den Menschen in einem fort zum Streben nach sittlicher Vervollkommnung *antreibt*, so wäre das schon viel. Aber sie tut weit mehr. Sehen wir einmal ganz ab von jeder übernatürlichen Offenbarung, und nehmen wir an, zwei Menschen seien mit der Tugend der Klugheit gleich vollkommen ausgestaltet, aber nur der eine kenne die philosophische Ethik, so hat dieser vor dem anderen zwei weitere große Vorteile. Fürs erste bewahrt ihn seine genauere Kenntnis des göttlichen Gesetzes auch vor manchen *materiellen* Sünden, in die der andere notwendig fällt ; denn, wie wir gesehen haben, setzt jedes praktische Erkennen ein gewisses Maß von theoretischem voraus, dieses theoretische Erkennen aber bleibt ohne das Studium der philosophischen Ethik zu mangelhaft, als daß es immer hinreichte, zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem klar zu unterscheiden. Ein Ethikunkundiger, dem auch das Licht der übernatürlichen Offenbarung fehlt, wird es deshalb niemals zu einer genaueren Beobachtung des Sittengesetzes bringen. Sodann gibt die Kenntnis der philosophischen Ethik dem Handeln selbst eine ganz neue Vollkommenheit. Soweit zwei richtig handeln, haben sie mit Gott die gleiche Ähnlichkeit. Aber wenn einer durch die Ethik zu einer vollkommeneren Kenntnis nicht nur der ihm vom Sittengesetz auferlegten Pflichten, sondern auch der letzten Gründe dieser Pflichten sowohl auf seiten Gottes als auf seiten der menschlichen Natur gelangt ist, so begründet das in ihm eine zweite, höhere Ähnlichkeit mit Gott, die dem Ethikunkundigen abgeht. Ein solcher wird dadurch nicht nur gleichförmig mit dem göttlichen Willen, sondern auch mit dem göttlichen Verstande, da ihn seine Kenntnis der Gründe

zugleich befähigt, Gott sogar in seiner Eigenschaft als Gesetzgeber nachzuahmen. Das gibt ihm selbst dem philosophisch ungebildeten Heiligen gegenüber einen gewissen Vorrang.

Aber auch dazu, daß dieses alles dem Menschen wirklich einen praktischen Vorteil bringt, ist die Tugend der Klugheit vorausgesetzt. Ohne die Klugheit hat der Besitz der philosophischen Ethik genau die gegenteiligen Wirkungen : sie vermehrt erstens die Möglichkeiten zu sündigen, und sodann wird einer, je vollkommener er auf Grund seiner philosophischen Studien die Verkehrtheit und Bosheit der Sünde erkannt hat, umso schwerer fehlen, wenn er dennoch dem göttlichen Gesetze zuwiderhandelt. So wird also in der sittlichen Ordnung die Tugend der Klugheit gleichsam der Angelpunkt, von dem alles abhängt. Denn ohne sie gibt es im sittlichen Leben nicht nur kein praktisches Erkennen ; ohne sie hat das Philosophieren über die sittliche Ordnung nicht einmal einen praktischen Wert.

Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie.[1]

Von Dr. E. SPIESS, Schwyz.

---

1. Allgemeiner Überblick über die Probleme.

Die Geschichte hat das kulturelle Leben in seiner Entwicklung zu begreifen. Daher die erste Frage der Geschichtsphilosophie: Was ist Entwicklung? Die Beantwortung dieser Frage lehrt uns die Geschichte als Wechselspiel von Beharrung und Veränderung erfassen. Die Veränderungen haben ihre Ursachen. Darum hat die Geschichtsphilosophie nach Erörterung des Entwicklungsbegriffs den Ursachen der historischen Bewegung nachzugehen. Die Ursächlichkeit aber kann eine gesetzmäßige oder eine freie sein. Daher muß die Frage nach der Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Lebens erörtert werden. Schließlich soll der Träger der geschichtlichen Bewegung, der Mensch, als geschichtliche Masse und als geschichtliche Persönlichkeit Gegenstand der Untersuchung sein. Die Frage nach dem ersten Ausgangspunkt und letzten Ziel aller geschichtlichen Bewegung lenkt uns auf den transzendenten Faktor alles geschichtlichen Lebens: auf Gott!

2. Geschichte als Entwicklungswissenschaft.

Die Geschichte als Lebensbuch der Menschheit hat ein ungeheuer vielfältiges Objekt zu behandeln. Gleich den Wogen des Ozeans schieben sich beständig die Generationen in die zukunftbauende Gegenwart. Jede Generation hat ihr eigenes Gepräge, denn jede ist aus anderen Individuen zusammengesetzt. Geschichte ist Bewegung und Leben, ist Werden und Entwicklung. Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist es daher, die Erscheinungswelt des menschlichen Wesens in der beständig wechselnden Fülle seiner Entwicklungen zu erforschen und zu erkennen. Der besondere Gesichtspunkt der Geschichte ist

[1] Die folgenden Ausführungen sind der erste Teil einer Arbeit, die demnächst im Selbstverlag des Verfassers erscheint. Die hier nicht enthaltenen Kapitel behandeln: Die Veränderung, die Ursachen der Veränderung, die Gesetzmäßigkeit der Geschichte.

die Erkenntnis aller einzelnen Begebenheiten als Momente zusammenhängender Entwicklungsreihen, welche innerhalb der Gesamtentwicklung der Menschheit stehen. Der höchste Wert der unter diesem Gesichtspunkt geschauten Geschichte besteht darin, daß sie uns durch die Erkenntnis der Entwicklung uns selbst und die Verhältnisse, in denen wir leben, kennen lehrt. [1]

3. Was ist Entwicklung?

Der Entwicklungsbegriff ist also der Grundgedanke der Geschichtswissenschaft. Will man Geschichte verstehen, dann muß der Entwicklungsbegriff in den ihn konstituierenden Merkmalen, in seinen Wesenselementen, erkannt werden. Entwicklung bezeichnet nach dem genauen Wortlaut etwas Eingeschlossenes, Enthaltendes, Eingewickeltes, das herausgezogen oder herausgewickelt wird. Entwicklung ist also eine fortlaufende Bewegung, die auseinanderfaltet, was eingefaltet vorhanden war. Was implicite gegeben war, soll explicite verwirklicht werden. Im engeren Sinne versteht man daher unter Entwicklung die Entfaltung der in einem organischen Ganzen (z. B. Keim) liegenden Anlagen. In biologischer Betrachtungsweise wird die Entwicklung definiert als ein auf inneren Potenzen des sich Entwickelnden beruhendes gesetzmäßig fortschreitendes, einem bestimmten Ziele zustrebendes Werden eines im ganzen Verlaufe der Veränderungen individuell begrenzten Wesens. In einem allgemeineren Sinne wird die Entwicklung bezeichnet als ein Hervorgehen von Zuständen oder Seinsformen auseinander, sodaß sich eine stetige Reihe bildet. In dieser Reihe stellen dann die einzelnen Formen einander hervortreibende Momente oder Stufen eines einheitlichen Werdeganges dar. Beide Definitionen der « Entwicklung » kommen darin überein, daß sie mit diesem Wort ein fortlaufendes, allmähliches Geschehen ausdrücken, eine Bewegung auf ein vorausbestimmtes Ziel. Der Begriff Entwicklung ist zurückzuführen auf die ihm übergeordnete Gattung: den Begriff der Bewegung. Die Bewegung definiert Aristoteles als Übergang von der Potenz zum Akt, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Bei dieser Begriffsbestimmung geht Aristoteles zunächst von der Beobachtung aus, daß überall in der Natur die Bewegung auf die Ruhe folgt und die Ruhe wiederum der Abschluß der Bewegung

[1] *Bernheim,* Geschichtswissenschaft und Erkenntnistheorie. Zeitschrift für immanente Philosophie, Bd. III, S. 286.

ist. Wird diese Erkenntnis auf die Geschichte übertragen, dann können wir in jedem Ereignis einen Zustand der Aktivität sehen, eine *Aktualität*, die aber neue *Möglichkeiten* für neue Ereignisse in sich birgt. Die neuen Ereignisse sind, solange sie nur als Möglichkeiten in einem vorhergehenden Ereignis bestehen, im Ruhezustand, oder im Zustand *latenter Kraft*. Daher nannte Aristoteles diesen Zustand δύναμις, dem er die ἐντελέχεια gegenüberstellte. Die δύναμις ist als bloße Möglichkeit, ein Zustand der Unbestimmtheit und Unvollkommenheit, die ἐντελέχεια ist die Bestimmung, die Vollendung und Vervollkommnung der Anlagen oder der Möglichkeiten zu einer bestimmten Daseinsform. Mögliches und Verwirklichtes sind die beiden Endpunkte des Bewegungslaufes. Was ist die Bewegung selbst? Die Bewegung oder der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen ist ein unvollständiger Akt, eine nicht abgeschlossene Wirklichkeit. Das Stadium der Bewegung oder der Entwicklung kann nicht losgelöst bestehen vom tätigen Prinzip, das sie hervorbringt und kann ebenso nicht unabhängig vom Ziele sein, auf welches die Bewegung zustrebt. Aber gerade, weil die Bewegung in beiden Grenzpunkten ihres Laufes begründet ist, vermag sie Beweger und Bewegtes miteinander innerlich zu verbinden, sodaß Ausgangspunkt und Ziel einander in engster Vereinigung sich mitteilen. Darum ist die Bewegung zwischen Ausgangspunkt und Ziel, der Übergang von der Potenz zum Akt, auch wesentlich ein einheitlicher und unteilbarer, zusammenhängender Übergang. Aristoteles sagt, daß eine Bewegung in dem Maße kontinuierlich sei, als Ausgangspunkt und Ziel sich miteinander verbinden. Es können zwei Dinge miteinander in Berührung kommen ohne eine Einheit zu bilden. Wenn die Endpunkte auf diese Weise zwei verschiedene bleiben, dann ist der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung unterbrochen.[1] Keine Wirkung kann aus einer Ursache hervorgehen, mit der sie nicht irgendwie zusammenhängt. Wenn wir in einer historischen Tatsachenreihe nur eine Aufeinanderfolge vom Bewegten, nicht aber einen wirklichen Zusammenhang von Ausgangspunkt und Ziel hätten, dann bliebe die bloß chronologische Abfolge aber keine ursächliche Entwicklung. Man muß daher Beweger und Bewegtes vereinigt denken entsprechend den Axiomen: Actio est in passo; actio est in subjecto agente. Die Tätigkeit des Bewegers ist im Bewegtem als in einem terminus in quo. Die Tätigkeit der Bewegung ist aber auch im Beweger

[1] *Aristoteles*, Metaph. IV. c. 2.

selbst, als dem Ursprung, dem terminus a quo. Beides muß die Geschichtswissenschaft in der entwickelnden Darstellung vor Augen halten. Sie hat ihr Augenmerk auf die sich bewegenden Gesellschaftsformen und auf den sie bewegenden Menschen zu richten. Bewegung und Bewegtwerden sind aber nicht zwei Tätigkeiten, sondern ein und derselbe Akt des Bewegers. « Actio et passio non sunt duo motus sed unus et idem motus ». [1]

Mannigfache Komponenten finden sich in jeder historischen Erscheinung zusammen, die eigentümlichen Naturanlagen der in den Ereignissen handelnden Individuen, der Einfluß des Milieu, der Tradition und der äußeren Natur. « Eine verwirrende Vielheit tritt uns entgegen. Wohl kann man die Tausende der surrenden Räder einer Riesenmaschine auf eine Triebkraft zurückverfolgen, Menschen und Völkerschicksal wird niemals in eine einzige es erklärende Formel gepreßt werden können ». [2] Gebannt von der Fülle historischer Einzelheiten, Vielfältigkeiten und beständiger Veränderungen kamen Denker alter und neuer Zeit zur Auffassung, daß es in der Geschichte nichts Gemeinsames und Bleibendes, sondern nur einmalige Einzigkeit und unablässig sich wandelnde Veränderlichkeit gebe. « Alles fließt », ist die Parole Heraklits und seiner Jünger in der Antike und in der Gegenwart und nicht einmal die Dingwesenheiten behalten ihre elementaren Formprinzipien. Es gibt keine Menschheit als Subjekt der Geschichte, sondern nur Einzelmenschen von beständig wechselnder Art im unaufhörlichen Wechselspiel der Geschichte. Weil der *Evolutionismus* allzusehr am Augenschein haftet, vermag er das Bleibende im Wandel der Dinge nicht zu erfassen. Schon Aristoteles hat darin die Fehlerquelle der Werdephilosophie gesehen, wenn er schreibt : « Der Grund, durch den man zu dieser Meinung gelangt ist, ist der, daß man zwar nach der Wahrheit des Seienden sich umgetan, aber für das Seiende bloß das Sinnliche sich angesehen hat. In diesem freilich überwiegt die Unbestimmtheit und das Sein in dem oben bezeichneten Sinne der bloßen Potenzialität ». [3]

« Ein fernerer Grund für ihre Ansicht ist der, daß sie sagen, diese genannte Welt sei in Bewegung, von dem aber, was stets wechselt, lasse sich keinerlei bleibende Wahrheit aussagen ; von dem wenigstens

[1] *Thomas*, Phys. I, III.
[2] *Lindner*, Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1921, S. I.
[3] *Arist.* IV., B. 5, Lasson, Jena 1907, S. 76.

was immerfort in jedem Sinne sich verändert, sei es nicht möglich, eine richtige Aussage zu machen. Aus diesem Gedankengange ist die zugespitzte Form der bezeichneten Lehre erwachsen, wie sie sich bei denen findet, die sich als Anhänger des Heraklit bezeichnen. So bei Kratylos, der schließlich gar nichts mehr reden zu dürfen glaubte, sondern nur noch den Finger hin und her bewegte und den Heraklit tadelte, weil er es für unmöglich erklärt hatte, zweimal in denselben Fluß hinabzusteigen ; er selber nämlich meinte, es sei auch nicht einmal möglich. Auch diesem Gedankengange gegenüber werden wir ausführen, daß das was sich verändert, indem es sich verändert, wohl einen Anlaß bietet, es für nichtseiend zu halten ; indessen darf man darüber streiten. Denn beim Verlieren einer Eigenschaft hat der Gegenstand noch etwas von dem, was er verliert, und muß er schon etwas von dem haben, wozu er wird. Überhaupt, wenn etwas vergeht, so muß etwas im Sein verharren, und wenn etwas entsteht, so muß notwendig etwas sein, woraus es entsteht und wodurch es hervorgebracht wird ; dies kann nicht ins Unendliche so weiter gehen ». [1]

Der Evolutionismus hat die wichtige Unterscheidung zwischen dem Sein und seiner Tätigkeit nicht beachtet. Tätigkeit und Träger der Tätigkeit sind für ihn ein und dasselbe. Somit sind für die Entwicklungstheoretiker alle Tätigkeiten zugleich auch Wesenswandlungen. Die veränderte Kulturtätigkeit wäre immer das Ergebnis von Menschen mit völlig neuem Wesen, die mit den früheren Menschen nicht einmal in der Art übereinstimmen würden. Eine Erhaltung der menschlichen Art gäbe es nicht, alles wäre in beständigem Wechsel, in ewiger Bewegung, nichts wäre wirklich seiend. In dieser Perspektive schaut Spengler die Weltgeschichte : « Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen ». [2] Wird aber im Flusse des Werdens kein bleibendes Sein erfaßt, dann ist jedes geschichtliche Erkennen prinzipiell unmöglich und auch die berühmte und berüchtigte intuitive Schau der geschichtlichen Entwicklung führt uns nicht hinaus in die Lebenswirklichkeit, sondern hinein in eine bloß subjektive Erlebniswelt des Darstellers. Sein und Werden sind die Wesenselemente geschichtlichen Lebens. Das beharrende Prinzip in der Geschichte ist die menschliche Natur, die in einen bestimmten Lebenskreis gestellt

[1] *Arist.* IV., B. 5, Lasson, Jena 1907, S. 76 f.
[2] *Spengler*, Der Untergang das Abendlandes, I. Bd., München 1920, S. 29.

ist, den sie nicht zu durchbrechen vermag. Das Prinzip der Veränderung in der Geschichte ist die Tätigkeit der Menschennatur als kulturschaffendes Wesen. Die Natur ist wesentlich verschieden von ihrer Tätigkeit. Würde beides in eins gesetzt werden, dann müßte man entweder mit Parmenides alle Bewegung und Entwicklung, allen Wechsel in den irdischen Dingen leugnen, oder aber mit Heraklit behaupten, daß alles nur im Werden begriffen ist, daß es nichts gibt, was bestimmtes Wesen hat. Dann wäre selbst das eigene Ich kein Dauerwert, wäre beständig etwas Anderes. Irgend ein Verständnis der Geschichte von Seiten des Subjekts wie des Objekts ist unmöglich. Der erkennende Menschengeist ist in beständigem Wandel, die geschichtlichen Tatsachen, die er untersuchen will, sind in beständigem Flusse. Der Historiker vermag da nichts mehr festzuhalten und zu erfassen. Es ist wie wenn zwei Menschen in zwei aneinander vorbeisausenden Schnellzügen sich die Hand bieten wollten. Zufällig nur mag es glücken. So wäre alle Geschichtswissenschaft nur Versuch einer Geschichtsdeutung. Jedes Wertlegen auf Objektivität wäre widersinnig. Geschichtswissenschaft wäre nur Spielerei mit subjektiven Phantasien.

4. Die Kernfrage aller Geschichtsphilosophie

ist die Verbindung der Gesichtspunkte von Potenz und Akt, von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Sein und Werden, von Bestand und Wechsel, von Kontinuität und Variation, von Beharrung und Veränderung, von Universalismus und Singularismus, von Typus und Individuum. Die tiefe Bedeutung dieser Unterscheidung, auf die mein verehrter Lehrer *Prof. Manser* mich immer hingewiesen hat, hat auch der Geschichtsprofessor der Universität Halle, der protestantische Universalhistoriker Theodor Lindner, ohne Kenntnis der aristotelischen Philosophie mit dem gesunden Menschenverstand erkannt, als er Beharrung und Veränderung zum Ausgangspunkt seiner Geschichtsphilosophie machte. « Jede menschliche Gemeinschaft, und je größer sie ist, desto stärker, *unterliegt fortwährendem Wandel.* Sie besteht keinen Augenblick aus denselben Wesen, denn die einen sterben, andere werden geboren. Aber die Gesamtheit bleibt ; der Mensch stirbt, die Menschen leben immer. Dasselbe Spiel geht weiter, nur die Mitspieler wechseln. Unmerklich in der Kürze, erst fühlbar im Laufe von Jahren, vollzieht sich die Veränderung. Alte und Junge, mehrere Generationen leben gleichzeitig. Die neuen Geschlechter schieben sich von selbst ein ; das Leben setzt sich gleichmäßig fort

wie wohlgefügte Planken, über die man wandelt, ohne zu beachten, daß immer andere unter den Fuß kommen. Beständigkeit und Veränderlichkeit gehen demnach nebeneinander her. Die Beständigkeit des Ganzen bewirkt die Fortdauer des einmal Gewordenen, die Veränderlichkeit des Einzelnen dagegen führt zu dessen fortwährender Veränderung. Beharrung und Veränderung, Kontinuität und Variation bedingen die Geschichte; alles geschichtliche Leben wird bestimmt durch ihr Verhältnis ».[1] Leider verfügte Lindner nicht über ausreichende philosophische Tiefe und Folgerungsstrenge, um mit diesen Grundgedanken das ganze System der Geschichtsphilosophie zu verklammern. Die Ansätze dazu finden sich in den vier ersten Kapiteln (1. die Beharrung, 2. die Veränderung, 3. die Ideen, 4. die Masse). Die übrigen Kapitel reihen sich mehr nach Art von geschichtsphilosophischen Aufsätzen aneinander. Immerhin wollen wir es anerkennen, daß Lindner schon im Jahre 1901 diese entscheidenden Gesichtspunkte erörtert hat und ich übernehme deshalb seine Terminologie für den geschichtlichen Entwicklungsgedanken. Im Folgenden werde ich daher das geschichtliche Sein als Beharrung, das Werden als Veränderung bezeichnen.

5. *Die Beharrung*

ist die Erhaltung des Gewordenen. Ohne Kontinuität, ohne Bestand eines Zusammenhanges wäre die Geschichte unmöglich. Die Beharrung ist ein historisches Grundprinzip, das sich zu allen Zeiten, bei allen Völkern und unter allen Umständen auswirkt. « Die Beharrung schließt nie ab, sondern pflanzt sich jeden Augenblick weiter fort, denn die Vergangenheit ist zwar Geschehenes, aber unmittelbar geht aus ihr hervor und setzt sich an sie das im Augenblick Geschehene an, um sofort selber zur Vergangenheit zu werden und als solche weiterzuwirken. Aus Geschehenem und Geschehendem setzt sich die Geschichte zusammen. Es gibt keine Scheidewand zwischen Vergangenheit und Gegenwart, und daher vermag die Beharrung allein den Zusammenhang alles Lebens begreiflich zu machen ».[2] Die Beharrung ist keine bloße Erscheinungs- oder Anschauungsform, oder ein Ordnungsprinzip, wie man gelegentlich auch annimmt. « Sie ist vielmehr Leben, das, was von den vorhergegangenen Zeiten sich erhalten hat und weiterwirkt,

[1] *Lindner*, a. a. O. S. 2.
[2] *Lindner*, a. a. O. S. 13.

das lebendig gebliebene Werk von toten Menschen. Es wird weitergetragen und weiter ausgeübt von lebenden Menschen, denn die Beharrung besteht in der Masse der jeweiligen Erdenbürger, durch diese und in ihnen ». [1] Man hat die Beharrung in der Geschichte schon mit dem Trägheitsgesetze in der Natur verglichen ; der Unterschied ist jedoch ein ganz bedeutender, weil das Trägheitsgesetz rein mechanisch ist.

Wie alles Menschliche, ist die Beharrung außerordentlich mannigfaltig zusammengesetzt. Alle Lebensbetätigungen umschließt sie. Die konkreten Formen der Beharrung nennen wir die *historischen Bedingungen*, « deren Wichtigkeit niemand leugnet, wenn sie auch oft mehr im Munde geführt, als nach ihrem inneren Wert ausgedeutet werden. Alle Menschen und Völker leben beständig unter ihrer Herrschaft ». [2] Der bestimmende Einfluß der historischen Bedingungen ist verschieden groß. Daher können wir die beharrenden Elemente in der Geschichte in zwei Kategorien scheiden : *Elemente absoluter Beharrung und Elemente relativer Beharrung*. Als Element absoluter Beharrung kommt in der Geschichte allein die geist-leibliche Natur des Menschen in Betracht. Da sie in der metaphysischen Wesenheit des Menschen begründet ist, zwingt sie mit absoluter Notwendigkeit in einen bestimmten Tätigkeitsbereich, den kein Individuum innerhalb der Artgrenzen überschreiten kann. Diese geist-leibliche Natur des Menschen ist auch der Grund, warum von allen Wesen der ganzen Seinsordnung allein der Mensch Geschichte hat. In der Welt der reinen Geister gibt es keine Geschichte, im Tierreich und im Pflanzenreich gibt es wohl Veränderungen und Entwicklungen, aber keine Geschichte im eigentlichen Sinne, weil die Veränderungen und Entwicklungen von den Individuen der betreffenden Art nicht erkannt und beurteilt werden. Erkennend erlebt den Wechsel des Zeitlichen nur das geistleibliche Kompositum : Mensch. Vergeistigung materieller Veränderlichkeit ist menschliches Kulturschaffen.

Alle anderen Elemente historischer Beharrung sind *relativer* Natur. Wir können sie nach dem Grade ihrer bestimmenden Gewalt in vier Arten scheiden : physische, psychische, psychophysische und moralische Bedingungen. Unter diesen Elementen relativer Beharrung nehmen die physischen Bedingungen die erste Stelle ein, weil sie sich der Initiativkraft des menschlichen Willens am meisten entziehen. Unter den

[1] *Lindner*, a. a. O. S. 12 f.
[2] *Lindner*, a. a. O. S. 5.

physischen Bedingungen verstehen wir *die Einflüsse der äußeren Natur und des menschlichen Körpers*. Die beharrenden Einflüsse der äußeren Natur sind mannigfaltiger Art. Sogar der schöpferische Geist vermag sich ihnen nicht ganz zu entziehen. Ist doch die materielle Welt der erste und aufdringlichste Gegenstand unserer Erkenntnis. Die äußere Natur ist oft auch eine Erzieherin des Willens, indem sie den Daseinskampf erschwert oder erleichtert, indem sie besonders durch das Klima verweichlichend oder abhärtend wirkt. Besonders aber vermag die äußere Natur dem Gefühlsleben dauernde Richtung zu geben. Es ist nicht zufällig, wenn die Menschen des norddeutschen Heidelandes einen tiefsinnigen und schwermütigen Charakterzug haben und wenn anderseits der Schweizer singt : « Ins heitere Land der Alpen paßt wohl kein finstres Herz ». Besonders wichtig ist die geographische Lage und die Bodengestaltung für die Ernährungsfrage und damit für das ganze wirtschaftliche Leben eines Volkes. Die Lage am Meere kann die kulturelle Bedeutung eines Volkes entscheidend beeinflussen. Auch Flußläufe sind oft kulturfördernde Faktoren. In den Stromniederungen des Nil, des Euphrat und Tigris, des Jangtsekiang und Hoangho, des Ganges und Indus sind die ersten Hochkulturen aufgeblüht. Die Fruchtbarkeit dieser Gebiete sicherte die Ernährung großer Menschenmassen. Überall wo die Ungunst der Naturverhältnisse die Ansammlung großer Menschenmassen verhindert, wird auch die höhere Kulturentwicklung gehemmt. « Die menschliche Gesamtkultur ist etwas so unendlich Reiches und Mannigfaltiges, daß zu ihrer Hervorbringung und Fortentwicklung nicht Kopf und Hände weniger Menschen genügen, sondern sie ist wesentlich das Werk von vielen nebeneinander lebenden Menschengruppen ». [1] Je höher eine Kultur emporsteigen soll, desto zahlreichere Massen müssen sich zusammenschließen. « Zunächst verbürgt die Menge der Kulturträger die ungestörte Bewahrung und Überlieferung der Tradition. Ein kleines Völkchen, das im Kriege auseinandergesprengt und dezimiert wird, findet sich wohl nachher wieder zusammen, aber es wird zweifellos an seinem geistigen und stofflichen Kulturbesitz unersetzlichen Schaden erlitten haben ; über ein Riesenvolk wie das der Chinesen dagegen können noch so oft die Wogen der Eroberung hinwegrollen, das chinesische Volkstum mit all seiner Eigenart bleibt ungestört erhalten, und der Faden der Überlieferung reißt nicht ab. Aber auch gegen Angriffe

[1] *Schmidt-Koppers*, Völker und Kulturen, I. Bd., Regensburg 1924, S. 57.

überhaupt ist ein zahlreiches Volk besser gesichert als ein schwaches, und schon in diesem Sinne ist ihm eine ruhigere und stetigere Entwicklung gegeben. Innerhalb des Volkes wieder ermöglicht die Menge der Individuen eine immer ausgiebigere « Arbeitsteilung », da erst beim Vorhandensein einer großen Anzahl Menschen als sicheren Abnehmern eines Bedarfsgegenstandes dessen massenweise Herstellung lohnt (gerade durch die bei dieser Massenerzeugung notwendig werdende Spezialisierung wird es möglich, jeden Gegenstand immer schneller, billiger und besser herzustellen und dadurch der Entwicklung der materiellen Kultur einen gewaltigen Aufschwung zu geben) .... Mit dieser Arbeitsteilung parallel geht die Entstehung höherer gesellschaftlicher Schichten, die dank dem Umstande, daß sie von ermüdender körperlicher Arbeit entlastet sind, nunmehr sich dem eigentlichen geistigen Fortschritt zu widmen vermögen und gleichzeitig die Pflege feiner sozialen Instinkte übernehmen, also die eigentlich vorbildliche und zur Führung geeignete Gruppe des Volkes bilden — alles das natürlich nur, solange sie sich der Pflichten ihrer bevorzugten Stellung bewußt bleiben. Mit der wachsenden Zahl ändert sich auch naturgemäß die gesellschaftliche Struktur des Volkes; das Hordenwesen und die Clanverfassung machen dem Staate Platz, der sich nun wieder aus der ihm zur Verfügung stehenden Menschenmenge seine Organe bildet. Und wenn die große Volkszahl die notwendige Grundlage der Kultur ist, so ist ihr beständiges Anwachsen gleichzeitig ein Ansporn zu weiterem Fortschritt ».[1] Indem die großen Flußtäler zu gewaltigen Kornkammern sich entwickelten, ermöglichten gerade sie den Aufstieg der Kultur. Zudem bieten die Flußläufe leichte Verkehrsmöglichkeiten.

Während Wasserstraßen vereinigend wirken, erwiesen sich Gebirge als trennend. Gebirge sind die natürlichen Völkerscheiden. Gebirgige Länder fördern in den abgeschlossenen Tälern Bildung und Erhaltung typischer Kleinstämme, sie fördern die Differenzierung in Stammesgruppen und dialektische Zweige. So disponiert das gebirgige Land meist zur Kleinstaaterei, wie im alten Griechenland und in der Schweiz mit ihren Kantonalverfassungen. Die Gebirge sind meist auch der schützende Zufluchtsort der Ruinen untergegangener Völker; denken wir an die Basken in den Pyrenäen, an die Kelten im Bergland von

[1] *Schurtz*, in *Schmidt-Koppers*, Völker und Kulturen, I. Bd., Regensburg 1924, S. 58.

Wales und vor allem an den Kaukasus, der ein wahres Völkermuseum darstellt. Das Bergland erzieht zur Selbständigkeit, und damit zum Unabhängigkeitssinn und zur Freiheitsliebe, wie wir das bei den typischen Bergvölkern überall beobachten: Schweizer, Tiroler, Montenegriner, Albanier, Basken, Schotten, Armenier, Kurden, Afghanen, Nepalesen am Himalaya und Abessinier.

Ebenso bedeutungsvoll wie die Bodengestaltung ist der Bodenreichtum an Mineralien und vegetabilischer Fruchtbarkeit. Ein reicher Bodenertrag ist eine wichtige Voraussetzung der Kulturentwicklung. Kunst und Wissenschaft hängen stark vom Wohlstand des Volkes ab. Wenn der Kampf ums Dasein alle Kräfte in Anspruch nimmt, dann fehlen Neigung und Zeit für geistige Interessen. Anderseits aber kann der Bodenertrag auch kulturhemmend wirken. « Indem die Freigebigkeit der Natur den Zwang zur Arbeit verringert und eine Fülle von Gütern darbietet, schwächt sie die sittliche Kraft und erzieht zu Habgier und Genußsucht. Indem sie die Seele für das Irdische gefangen nimmt und zugleich die Abhängigkeit vom Walten der Vorsehung weniger fühlbar macht, schadet sie dem religiösen Sinn. Sittlichkeit und Religion gedeihen daher in der Regel besser, wo härtere Lebensbedingungen den Menschen in strenge Zucht nehmen ». [1]

Ein sehr wichtiger Faktor des beharrenden Elementes in der Kulturentwicklung ist das Klima. « In der heiß-feuchten Luft der Äquatorialzone erschlafft die menschliche Arbeitsenergie, deckt eine überreiche Natur mühelos die geringen Bedürfnisse der Menschen und erspart ihnen jene bedeutenden körperlichen und geistigen Anstrengungen, welche die Bewohner der gemäßigten Zonen im Lebenskampf aufwenden müssen. Rasch wechselnde Luftdruck- und Wetterschwankungen und der Rhythmus der Jahreszeiten wirken hier anspornend auf die menschliche Physis. Auch sind die Ansprüche an Wohnung, Kleidung, Nahrung wesentlich höher als in den wärmeren Ländern und muß vorausschauende Organisation Vorsorge treffen für die ungünstige Jahreszeit, in der die Natur ruht. Der längere Zeit an das Haus gefesselte Mensch sucht sich hier lebhaft bei gewerblicher Arbeit oder geistig schaffend zu betätigen. Hieraus entspringen die Antriebe einer auf gesteigerter Arbeitsleistung und der Erbschaft von Arbeitsfrüchten der Vorfahren aufgebauten hohen Zivilisation und geistigen Kultur. Sie ist hier ungleich tiefer verankert in Raum und

[1] *Sawicki*, Geschichtsphilosophie, München 1920, S. 93.

Zeit als in der stets heißen und in der immer kalten Zone der Erde ». [1] Sehr nachteilig beeinflussen extreme Klimate das Kulturschaffen. « Die den Polarregionen eigentümliche Verlängerung der dunkeln Perioden übt auf den Menschen sichtlich einen ungünstigen körperlichen und seelischen Einfluß aus. Immerhin vermag er auch eine lange Polarnacht zu ertragen, aber die erzwungene Lähmung des Arbeits- und Betätigungstriebes zusammen mit der durch eine kärgliche Natur beschränkten Arbeitsgelegenheit wirkt in diesen Breiten ungünstig ein auf die Entwicklung einer höheren Zivilisation und geistigen Kultur. Ihre Bewohner bleiben Außenseiter der Menschheit ». [2] Das Klima der Tropengegenden läßt die Energie erschlaffen.

Dennoch müssen wir die äußere Natur nur zu den relativ beharrenden Elementen der Geschichte rechnen, denn die Abhängigkeit des Menschen von den geographischen Bedingungen ist keine absolute. Schon der alte Strabo hat gegen Hippokrates und Polybius die energischen Worte niedergeschrieben : « Bei den räumlichen Anordnungen hat keine Prädestination gewaltet, so wenig wie bei den Unterschieden der Völker und Sprachen, sondern Unabhängigkeit und Freiheit von physischem Zwang ; gerade so wie Kunstfertigkeiten, Gewerbe und geistige Leistungen, wenn nur die ersten Keime schon vorhanden sind, fast auf jedem Erdenraum gedeihen. Freilich bleibt dabei die Ortslage nicht völlig wirkungslos, so daß hier und da etwas von der Natur aus einheimisch angetroffen wird, was anderwärts durch künstliche Zucht erzielt werden mußte. Gewiß aber hat eben der Wohnort nicht dazu beigetragen, daß die Lazedemonier ein literarisches Volk nicht sind, wohl aber die Athenienser, und noch weniger kann dieser Mangel bei ihren Nachbarn, den Thebanern, eine physische Ursache haben ; sondern die Unterschiede sind in diesem Falle ethischer Natur. Ebenso hat die Natur des Niltals oder Mesopotamiens weder die Ägypter noch die Babylonier zu Gelehrten gemacht, sondern ernsthafte Anstrengung und Gewöhnung ». [3] Der Geist des Menschen steht den Einwirkungen der Natur nicht rein passiv gegenüber, sondern nimmt in freiem Entschluß Stellung zu ihr. Es gibt Menschen, die den Hindernissen und Schwierigkeiten der Natur nachgeben und es gibt andere, die Schwierigkeiten überwinden, weil sie ihnen Anreiz der Tatkraft

[1] *Hassinger,* Geographische Grundlagen der Geschichte, Freiburg 1931, S. 20.
[2] *Hassinger,* a. a. O. S. 14.
[3] Zitiert bei *Schmidt-Koppers,* Völker und Kulturen, I. Bd., Regensburg 1924, S. 52.

sind. Die Gesetze, die man bisweilen über die Naturbedingtheit der Kulturgeschichte aufstellt, können daher nur relative Geltung beanspruchen. Vielfach beobachten wir gerade die entgegengesetzten Erscheinungen jener Wirkungen, die nach einem kulturgeographischen Gesetz hätten eintreten sollen. Nicht überall hat die Nähe des Meeres seetüchtige Völker geschaffen, so nicht bei den Chinesen, bei den Afrikanern, den Galliern und Britanniern. Peschel gelangte zu folgenden Feststellungen : « Die Kulturgeschichte gewährt uns Beispiele für die folgenden drei Fälle : 1. ein Erdraum ist für eine gewisse weltgeschichtliche Leistung außerordentlich bevorzugt, die Leistung aber bleibt aus, wie z. B. die Osmanen am Tore zweier Binnenmeere und angesichts von Inselschwärmen nie Seefahrer geworden sind ; 2. ein Erdraum ist besonders ungünstig für irgend eine Leistung beschaffen, und dennoch bezwingen seine Bewohner alle Hindernisse, wie das zerrissene Inseldelta der Niederlande mit starker Bewegung von Ebbe und Flut für das unwohnlichste Stück Erde erklärt werden muß, und doch eine neidenswerte Landwirtschaft großgezogen hat ; 3. ein Erdraum ist bevorzugt für einen glanzvollen Aufschwung der Kultur, und dieser wird erzielt, wie es bei Ägypten der Fall war. Da unter diese drei Fälle sich alle geschichtlichen Erscheinungen einreihen lassen, so gelangt man zu dem Schlußsatz, daß die sogenannte Prädestination irgendeines Erdraumes nur immer wieder durch die Taten der Bewohner sich erfüllt, die geschichtliche Tat aber muß der Historiker zergliedern, nicht der Erdkundige ». [1] Es ist doch merkwürdig, daß die alten Kulturzentren, Indien, Babylonien, Ägypten, Mexiko, in heißen Gegenden liegen. « Ein Klima, das den sinnlichen Trieben unbezwingliche Kraft geben zu müssen scheint, hat in den brahmanischen Büßern Indiens und den christlichen Einsiedlern Ägyptens Beispiele der strengsten Abtötung gesehen ». [2] Peschel lehnt es entschieden ab, die höhere Kultur aus den Naturbedingungen zu erklären, insbesondere « muß man sich hüten, die höchsten geistigen Erscheinungen, wie Kunst, Religion, Wissenschaft und Moral, in irgend einer näheren Abhängigkeit von geographischer Breite und Länge zu denken. Die Heimat des Gedachten ist nicht diese oder jene Landschaft oder Erdenstelle, sondern nur das menschliche Denkvermögen ». [3] Auf-

[1] Zitiert bei *Schmidt-Koppers*, a. a. O. S. 52-53.
[2] *Sawicki*, Geschichtsphilosophie, München 1920, S. 98.
[3] *Schmidt-Koppers*, a. a. O. S. 53.

fallend ist vor allem auch die Tatsache, daß ein und dasselbe Land bei gleichbleibenden Naturbedingungen in verschiedenen Zeiten eine verschiedene Kulturbedeutung haben kann ; denken wir da an Ägypten, Mesopotamien, Griechenland, Spanien und Portugal usw. Das Verhältnis von Natur und Kultur läßt sich in das Prinzip fassen : Natura disponit, non determinat, oder in den Satz Kirchhoffs : « Stets sind die Länder das, was die Völker aus ihnen machen ». [1] Wie der Geist des Menschen zu den Naturbedingungen Stellung nimmt, betont der Anthropogeograph Hassinger mit folgenden Worten : « Was der Mensch aus den verschiedenen disponierten Erdräumen macht, das entzieht sich, wie schon im vorausgehenden Kapitel betont, zum guten Teil der Naturgesetzlichkeit. Das Verhältnis, in welchem der Mensch jeweils zu seinem Wohnraum steht, wird bestimmt durch den erreichten Grad seiner geistigen Reife und kulturellen Entwicklung, und mit seinem eigenen Zustand muß sich auch das Verhältnis zu seinem Wohnraum ändern, umgekehrt mit der veränderten Kulturlandschaft er selbst wieder ein anderer werden. Sein Weg zielt nach Naturbeherrschung, nach Indienststellung der Naturkräfte für seine Zwecke. Aber sein Verhältnis zur Natur wird deshalb nicht gelöst. Im Gegenteil, es wird um so enger, je mehr Arbeit und Kapital er im Boden seiner Heimat investiert, je sinnvoller er ihre Lage politisch und wirtschaftlich zu nutzen versteht, je mehr er in ausgreifender Betätigung auch mit der Natur näherer und fernerer Erdräume in Berührung tritt, dadurch Fernwirkungen dieser erfährt und seinerseits solche ausübt ». [2]

Auf primitiver Kulturstufe ist die Naturgebundenheit des Menschen größer als bei fortgeschrittenen Völkern. Gesellschaftsgruppen einfacher Kultur zeigen die größte Beharrung. Je primitiver ein Volk lebt, umso schwerer ändert es seine Lebensweise. Die Naturbedingtheit der höheren Kulturvölker schlägt Rümelin vielleicht allzu gering an, wenn er schreibt : « Wenn ein Land die Kultur seiner Bewohner dadurch fördert, daß es ihnen die Gaben der Natur mit leichter Mühe und in reichster Fülle bietet, das andere dadurch, daß es ihnen eben diese Gaben erschwert und sie zu angestrengter Arbeit nötigt, wenn die insulare Lage ebenso zu Schiffahrt und Handel, wie zu glücklicher Isolierung und Selbstgenügsamkeit einladet, wenn die Gebirgslandschaft das eine Mal zu einem idyllischen Hirtenleben, das andere Mal zur

[1] *Kirchhoff*, Mensch und Erde, Leipzig 1914, S. 10.
[2] *Hassinger*, Geographische Grundlagen der Geschichte, Freiburg 1931, S. 42.

Unterwerfung der verweichlichten Talbewohner aufmuntert, wenn die weite Ebene bald durch ihre Einförmigkeit beschränkt, bald durch den leichten Verkehr und den weiten Gesichtskreis zu Gründung großer Staaten und Reiche die Hand bietet, so scheint daraus mehr zu folgen, daß der Mensch sich in jeder Situation zurechtfinden und aus jeder die seiner Eigenart entsprechenden Vorteile zu ziehen weiß, als daß die Natur ihm ihre Gesetze aufzudrängen vermöchte ».[1] Mit der Tatsache der relativen Unabhängigkeit des Menschen von den Bedingungen seines Wohnraumes fällt die Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung eines Marx dahin, der im Wirtschaftsleben die alleserzeugende Kraft der Kulturentwicklung sieht. Der Mensch hat nicht bloß Hunger und Durst, sondern auch Bedürfnisse geistig-sittlicher Art, die oft mit elementarer Wucht ihre Befriedigung verlangen und gewaltige Kulturbewegungen hervorrufen. (Z. B. die Kreuzzüge.)

Näher als die äußere Natur steht dem Menschengeiste *der Körper*, der in der Kulturentwicklung in starkem Maß als beharrendes Element wirkt. Überall im Leben macht sich die Abhängigkeit der Seele vom Leibe bemerkbar. Dem Leibe nach ist der Mensch ein Stück der Mutter Erde und denselben Gesetzen unterworfen, denen unser Planet mit seinen kleinsten Teilen gehorchen muß. Der körperliche Bestand des Menschen ist tierischer Art und in gleicher Weise der Lebenslauf des Leibes. Geborenwerden, Erblühen und Sterben ist auch des Menschen Los. Wohl eine banale Tatsache, aber auf ihr beruht eben die Geschichte: auf dem Wechsel des Einzelnen und der Dauer des Ganzen. Wenn auch der Menschengeist der äußeren Natur vieles abtrotzen kann, so vermag er doch die elementaren Bedingungen seiner materiell-psychischen Konstitution nicht zu ändern. In einem sehr beschränkten Grade nur vermag der Geist den Körper zu zwingen. Der gesunde Mensch gebraucht die Glieder seines Leibes mit froher Lebenslust und spürt wenig von den komplizierten Bedingungen des leiblichen Wohlbefindens. Wird die beharrende Kraft des körperlichen Wohlbefindens gestört, dann können unter Umständen bedeutende geschichtliche Veränderungen die Folge sein. Riesenmassen vermag der Mensch in Bewegung zu setzen und das Platzen eines Äderchens läßt ihn in Staub zerfallen und vernichtet mit einem Schlage die gewaltigsten Eroberungspläne. Mit gewalttätiger Hand hat der Tod schon oft

[1] Zitiert bei *Sawicki*, Geschichtsphilosophie, München 1920, S. 101.

bestimmend in die geschichtliche Entwicklung eingegriffen, indem er führende Persönlichkeiten mitten aus dem Schaffen herausriß. Denken wir an die Ursachen des spanischen Erbfolgekrieges. Die Entwicklung des Deutschen Reiches und Frankreichs nahm einen zueinander entgegengesetzten Verlauf, aufsteigend für Frankreich, weil dort jahrhundertelang bei den Kapetingern die Söhne auf die Väter folgten, absteigend für Deutschland, weil dort hintereinander mehrere Königsgeschlechter untergingen. Wie entscheidungsvoll war der Tod Heinrichs IV. von Frankreich gerade in dem Augenblick, wo er in Deutschland eingreifen wollte. Aber nicht nur der Tod, sondern auch Krankheiten können die Entwicklung der Ereignisse beeinflussen. « Karl V. lag krank darnieder, als Moritz von Sachsen die Waffen gegen ihn erhob. Der körperliche Zusammenbruch war einer der Gründe, die ihn bewogen, den Kampf nicht mehr aufzunehmen, sondern mit den protestantischen Reichsständen endgültig Frieden zu schließen und selbst der Krone zu entsagen. Napoleons Mißgeschick in seinen letzten Feldzügen erklärt sich zum nicht geringen Teil daraus, daß die Erschlaffung des Körpers die Elastizität seines Geistes beeinträchtigte und ihn zugleich nötigte, die Ausführung seiner Pläne mehr als früher seinen Unterführern zu überlassen ». [1] Die verhängnisvolle Schlacht bei Belle-Alliance leitete er von heftigem Fieber geschüttelt. General Boyen schreibt die hemmende Verdrießlichkeit und beständige Unschlüssigkeit Friedrichs Wilhelm III. seiner Gewohnheit zu, starke Mahlzeiten einzunehmen. Zügellosigkeiten gegenüber den sinnlichen Reizen des Geschlechtslebens haben Herrscher und die sie umgebende Gesellschaft in wüste Verwirrungen hineingerissen ; man denke nur an Heliogabal und Heinrich VIII. Hunger und Krankheiten haben nicht selten den Vormarsch großer Heere aufgehalten oder sie zum Rückzug bewogen ; sie haben Festungen bezwungen, die jedem Angriff der Waffen trotzten ; sie haben ganze Völker zur Verzweiflung getrieben und Revolutionen hervorgerufen. Der Ausgang der Kriege wurde oft entschieden durch Nahrungsmangel bei der einen kämpfenden Partei ; Teuerungen und Epidemien erschüttern das Wirtschaftsleben und vermindern auf lange Zeit die Volksdichtigkeit.

Mit dem physischen Beharrungselement des menschlichen Körpers steht in enger Beziehung *das psychophysische Beharrungselement der Rasse.* « So unbestreitbar es ist, daß auf Grund ähnlicher Abstam-

[1] *Sawicki,* Geschichtsphilosophie, München 1920, S. 103-104.

mungsverhältnisse und gleicher Natureinflüsse sich innerhalb gewisser Menschheitsgruppen bestimmte gemeinsame körperliche und geistige Merkmale zeigen und erhalten, so hat die Rassenforschung bisher noch zu keiner exakten Begründung ihrer Behauptungen vorzudringen vermocht. Tatsache ist es, daß sich in geschichtlicher Zeit überhaupt keine reinrassigen Völker nachweisen lassen; so handelt es sich bei den Griechen um semitische u. a. Blutzuschüsse, bei den Römern um etruskische, bei den Engländern um keltisch-sächsisch-romanische Kreuzungen usf. Auch alle somatischen Einteilungsgründe, die auf Schädelmessungen beruhen, haben nur begrenzten Wert, da die Bildung von Lang- oder Kurzschädeln Zufallseinflüssen unterliegen und ihre erbliche Stetigkeit sich nicht erweisen läßt. Einstweilen kann man Rassenmerkmale höchstens als Grenzwerte betrachten, die nur in Extremfällen Geltung besitzen und höchstens als unterstützende Beweisstücke in Betracht kommen. Vor allem müßte erst erwiesen werden, ob die historisch kulturellen Errungenschaften, die für die Entwicklungsgeschichte von Bedeutung sind, vererbt werden können. — Immerhin brachte das Rassenprinzip gegenüber der Vorherrschaft der materialistisch ökonomischen Geschichtsauffassung einen neuen Gesichtspunkt zur Diskussion, indem es die Unterschiede der Völkereigentümlichkeiten nicht auf äußere Lebensbedingungen, sondern auf biologische, innerhalb der einzelnen Völker sich vollziehende Veränderungen zurückführt ».[1]

Unter Rasse versteht man eine Menschengruppe, die auf der Übereinstimmung der angebornen, ererbten und wieder vererblichen und daher mehr oder weniger konstanten und unveräußerlichen *körperlichen* Merkmale ihrer Glieder gegründet ist. Mit dieser Definition wird der Begriff Rasse klar abgegrenzt gegenüber den Begriffen Sprachgruppe, Volk und Nation. Letztere sind gesellschaftliche Einheiten, die auf der Gleichheit von Sprache, Kultur und Geschichte beruhen. Es gibt daher keine « romanische », « germanische » und « slawische » Rasse, sondern nur Sprachgruppen dieser Art. Man hat sich aber nicht bloß auf gewisse Körpermerkmale gestützt, um der Rasseneitelkeit zu fröhnen, sondern man hat auch geistig-seelische Eigenschaften an bestimmte Rassen geknüpft. Kriegerische Tapferkeit, Edelmut, Treue usw. sollen die Charaktereigenschaften der Germanen sein. Hier spielt natürlich die persönliche Sympathie und Antipathie

[1] *Bauer,* Einführung in das Studium der Geschichte, Tübingen 1921, S. 47.

eine sehr lustige Rolle. Gobineau erklärt den Germanen für den geborenen Katholiken, Chamberlain mit derselben Gewißheit für den geborenen Protestanten und Eugen Dühring, ein so scharfer Judenfeind, daß er auch das Christentum als jüdische Erfindung völlig verwarf, erklärte den Germanen für den geborenen Antichristen. Das ist so ein Beispiel für die Zuverlässigkeit der ganzen Methode. Wenn schon die rassenerblichen Eigenschaften des Körpers höchst unsicher festgestellt werden können, dann ist es, gelinde gesagt, eine große Anmaßung, wenn man glaubt von den erblichen Merkmalen des Körpers ohne weiteres den Sprung zu den erblichen Eigenschaften der Seele machen zu können. Es ist nichts anderes als ein verkappter Materialismus, der sich auf Hintertreppen wieder einschleichen will, wenn auch in wissenschaftlichen Werken von der Blutbedingtheit aller geistigen und kulturellen Entwicklung gesprochen wird. Die Seele hat ihre reiche, innere, *eigene* Ausstattung im Denken, Wollen und Fühlen.[1] Und diese Ausstattung ist nicht die gleiche bei allen Individuen; es gibt auch hier eine unendliche Mannigfaltigkeit der Begabungseigenschaften. Mit jeder Seele, mit jeder Persönlichkeit tritt etwas wesentlich ganz Neues ins Dasein. Daß die Seele kein bloßes Produkt der Vererbung und der Umgebung ist, hat auch der Leipziger Philosoph Wilhelm Wundt ausdrücklich betont. Er sagt: « In ihrem eigentlichen Wesen bleibt uns die Persönlichkeit daher immer ein Rätsel .... Wenn man gesagt hat, der Charakter des Menschen sei ein Produkt von Luft und Licht, von Nahrung und Klima, von Erziehung und Schicksal, er sei durch alle diese Einflüsse vorherbestimmt, so ist das eine unerweisbare Behauptung .... Die Tatsachen der physischen Vererbung aber machen es in höchstem Grade wahrscheinlich, daß, wenn wir im Stande wären bis zum Anfangspunkt des individuellen Lebens zurückzugehen, hier schon ein selbständiger Kern der Persönlichkeit uns entgegenträte, der nicht von außen bestimmt sein kann, weil er jeder äußeren Bestimmung vorangeht ».[2] Deshalb muß auch mit allem Nachdruck gesagt werden: die Seele als solche hat keine Rasse, wie sie auch keine irdische Heimat hat. Dabei dürfen wir aber auch nicht zu weit gehen. Der Körper, in den die Seele hineingeschaffen wird, dieser Körper bringt die Erbmassen von unzähligen Generationen mit und das ist auch für die neugeschaffene Seele nicht bedeutungslos.

[1] *Schmidt*, Rasse und Volk, Hochland, 24. Jahrg.
[2] Zitiert bei *Schmidt*, Rasse und Volk, a. a. O.

Denn mit diesem Körper geht ja die Seele nicht ein oberflächlich-äußerliches Nebeneinandersein, sondern eine äußerst innige organische Verbindung ein. Und weil die Seele sich des Leibes als Werkzeug bedienen muß, kann es sicher nicht gleichgültig sein, welche Vererbungsanlagen der Körper ihr entgegenbringt. Vor allem ist das ans Nervensystem gebundene Gefühlsleben der Seele den körperlichen und damit auch den rassischen Bedingungen unterworfen. Darum bezeichnen wir sie als psychophysische Beharrungselemente. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Rassen in seelischer Hinsicht kein homogenes Ganzes sind. Daher bedeutet auch die Zugehörigkeit zu einer Rasse keine geistig-kulturelle Schicksalsbestimmung. Keine Rasse ist unzugänglich für höhere Kultur und fast alle Rassen haben eine Hochkultur hervorgebracht. Wenn die Kultur der europäischen Indogermanen eine Spitzenleistung darstellt, ist dabei zu beachten, daß die Indoeuropäer keine Rasse, sondern eine Sprachgruppe darstellen, die anthropologisch mehrfache Mischungen umschließt. Übrigens gibt es Völker, die dem Rassencharakter nach miteinander eng verwandt sind, deren seelische Sonderart und Geistesentwicklung grundverschieden sind. Welche Gegensätze stellen die überschwänglich-phantastischen, passiven und willensschlaffen Inder und die nüchternen, aktiven und willensstarken Iranier dar, die beide in der Abstammung einander so nahe stehen. Die Kulturentwicklung eines Volkes ist nicht einfach Entfaltung und Produkt der rassischen Anlagen ; wichtiger noch ist das kulturelle und soziale Milieu. *Die Beeinflussung durch die gesellschaftlich-kulturelle Umwelt bezeichnen wir als psychisches Element der geschichtlichen Beharrung.* Der neu in die Gesellschaft Geborene erhält sofort ein reiches Geburtstagsgeschenk : die bestehende Kultur wird ihm in die Wiege gelegt. Er tritt ein in gewordene Verhältnisse, die seinem Dasein ganz bestimmte Möglichkeiten setzen. Die Familie, die Schule und eine bestimmte Gesellschaftsklasse beeinflussen seine Vorstellungswelt und Lebenshaltung. Schwächere Individualitäten werden zu eigentlichen Sklaven des Milieu. Mit zwingender Gewalt drängt sich die Gegenwart dem Erdenbürger auf. Die Einflüsse gehen hier eben nicht bloß von Person zu Person, sondern von Volk zu Volk. « Die Kultur der Völker ist nur zum Teil bodenständig und eigenes Erzeugnis. Die neueren Forschungen haben gezeigt, daß selbst bei den Naturvölkern viele Kulturelemente weit gewandert sind und sich infolge der Vermischung der Völker öfter eine Kultur über die andere gelagert hat. Mit der Vervollkommnung der Verkehrsmittel

wird die Kulturgemeinschaft auf den höheren Entwicklungsstufen der Menschheit noch inniger und umfassender ».[1] Die herrschenden Meinungen, Zustände und Einrichtungen sind ein beharrendes Element der Geschichte. Jede Generation, ja sogar jeder einzelne Mensch, hat eine eigene Umwelt. Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Gesellschaftsstand verbindet sich mit Einflüssen der Schule und der persönlichen Verhältnisse. Sehr oft werden nun die eigenen Lebensverhältnisse und die in Vorurteilen befangenen Lebensauffassungen in einem bestimmten Milieu als allein ausschlaggebend angesehen. Das Milieu ist die geschichtliche Masse, die den Zeitgeist zum Ausdruck bringt. Wie ist das Verhältnis von Individuum und Masse ? Besteht es in der Wechselwirkung der individuellen und der allgemeinen Kräfte, oder ist ein Übergewicht und eine Vorherrschaft der Gesamtheit über die Persönlichkeit anzunehmen ? Da ist zunächst festzuhalten, daß jeder Mensch in seiner äußeren Erscheinung und seinem geistigen Charakter etwas durchaus Eigenartiges ist. Daher geht der Einzelne nicht auf in der Gesamtheit. Wenn man behauptet, daß Zeitverhältnisse die großen Führer und Herrschernaturen hervorbringen, so ist das nur teilweise richtig. In der bedeutungslosen Macht des verblaßten englischen Königtums vermochte die diplomatische Begabung eines Eduard VII. die ganze Persönlichkeit in die politische Wagschale zu werfen und Völkerschicksale zu entscheiden. Alexander von Mazedonien, der Franke Karl der Große, der Mongole Dschingiskhan und Timur Lenk, Napoleon I., schlugen aus eigenen Antrieben ihre gewaltige Laufbahn ein. Mochte ihnen auch die Gunst der Verhältnisse zu statten kommen, sie war nicht die alleinige Triebfeder ; der große Wurf, den sie wagten, ging aus ihrer entschlossenen Seele hervor, und ihre Eigenart leitete sie ins weite Feld. Andere an ihrer Stelle hätten die Lage nicht in gleicher Weise benützt, und erst der Treppenwitz beweist hinterher haarklein, daß diese Großen nichts für sich haben, als daß sie zur rechten Zeit kamen und die Ernte ihnen gewiß war. Bei den meisten von den Genannten fiel das persönliche Werk nach ihrem Hingange rasch auseinander, und wenn sie der Tod früher ereilt hätte, dann wären die Ergebnisse andere geworden.[2]

Bismark sagt zwar : « Der Staatsmann kann nie selber etwas schaffen ; er kann nur abwarten und lauschen bis er den Schritt Gottes

[1] *Sawicki*, Geschichtsphilosophie, München 1920, S. 111.
[2] *Lindner*, a. a. O. S. 59.

durch die Ereignisse hallen hört ; dann vorspringen und den Zipfel seines Mantels zu fassen, das ist alles ». Aber dabei bleibt doch bestehen, daß die schöpferischen Persönlichkeiten viel mehr Persönliches in ihr Werk hineinarbeiten als sie sich selbst oft bewußt sind. Während Taine in jeder geschichtlichen Persönlichkeit nur ein Produkt des Milieus sieht, erhebt sich ein anderes Extrem, welches in der Geschichte nur Spontaneität, nur den Erfolg und die Aktionen von Persönlichkeiten, von bewußten, willensfreien, verantwortlichen Individuen sieht. Carlyle und Nietzsche sind einem überspannten und ausschweifenden Kultus der Genialität des Heroenmenschen verfallen. Nietzsche erhebt allen Ernstes die Forderung, die Menschheit solle unter Führung hochbegabter Geister eine ganz neue Kulturentwicklung von vorne anfangen ; die einzige Aufgabe der Menschheit bestehe darin, einige wenige geniale Persönlichkeiten hervorzubringen. Die Völker seien nur ein Materialüberfluß der Natur, um zu sechs oder sieben großen Männern zu kommen. Aber keine Persönlichkeit ist psychisch eine absolut abgeschlossene Individualität ; denn außer dem ihr Angeborenen, das die Grundlage ihres Wesens bildet, hängt sie so stark mit ihrer Umgebung und Zeit zusammen, daß sich schwer sagen läßt, wie weit ist sie Eigenart, wie weit nur ein Abglanz von Verhältnissen oder Dingen außer ihr. Weil das Dasein vielseitig ist, kann es auf allen Gebieten große Männer geben, und demnach wird das Wesen dieser großen Männer gleichfalls verschieden sein. Herrscher, Feldherren, Staatsmänner, Religionsstifter, Gelehrte, Erfinder, Asketen, Künstler und Schriftsteller, sie alle handeln unter sehr abweichenden Bedingungen. Es lassen sich keine Grenzlinien für die Möglichkeit einer großen Persönlichkeit festsetzen. Es gibt Genies, die erst nach ihrem Tode in der nächsten oder übernächsten Generation zur Wirkung kommen. Bei großen Denkern und Entdeckern, bei bildenden Künstlern und Musikern ist das der Fall gewesen. Wir wissen von Erfindungen, die in ihrer Zeit unwirksam waren und erst später zur höchsten Bedeutung kamen. Man denke an Friedrich Liszt und seine wirtschaftspolitischen Forderungen, die seiner Zeit unmöglich erschienen und die sich erst in den Jahrzehnten nach seinem Tode zu verwirklichen begannen. Auch die unabhängigste Persönlichkeit und der originalste Geistestitan ist von seinen Zeitgenossen abhängig. Beständig werden Vorkämpfer auf allen Gebieten des Geisteslebens entdeckt, die bedeutungsvolle Erfindungen machten und dennoch unbekannt blieben, weil sie kein entsprechendes Milieu fanden. Ein Späterer konnte den Ruhm, der dem zu früh geborenen Genie

versagt blieb, einheimsen. Es sei an Papin erinnert, der schon 1707 die Fulda mit einem Dampfschiff befuhr, und an den Pädogogen Amos Comenius; ferner an Cugnot [1], Trevethik [2], an Degen [2] u. a. Die Forschung gräbt oft nachträglich Namen aus, aber die Allgemeinheit weiß von ihnen nichts. Ihr Schicksal war, vorzeitig zu kommen. Das zu früh geborene Genie geht in seiner Wirkung großenteils verloren und endet vielleicht verspottet oder als Martyrer. Naturwissenschaftliche Entdeckungen erlangten ihre Bedeutung erst dadurch, daß Männer kamen, welche sie praktisch verwerteten. Umgekehrt flicht manchmal die Umwelt einem Angehörigen volle Ruhmeskränze, die rasch verwelken, wie wir das täglich erleben. Was ein Mann wirklich Förderndes geleistet hat, lehrt immer erst die Nachzeit. [4] Auch auf dem Gebiete des staatlich-politischen Lebens sind die das öffentliche Leben gestaltenden Führer keine unabhängigen Neuschöpfer, sondern verwirklichende Kräfte von vorbereiteten Möglichkeiten. Ja selbst der Künstler gestaltet nicht ausschließlich aus dem urpersönlichen Erlebnis, sondern empfängt von Vorgängern Ideen, Anregungen und Impulse. Daher finden wir auch in keiner Kunstbewegung die Bedeutendsten am Anfang der Entwicklung. Jede Persönlichkeit ist als Massenteil an den Zustand der Masse gebunden; sie lebt in ihrer Zeit, die zwei Bestandteile enthält, einen festen und einen wandelbaren. Den wandelbaren Teil hilft jeder Lebende mitschaffen und steht ihm demnach frei gegenüber. Der große Mann steht also in einem Doppelverhältnis: er ist auf der einen Seite gebunden, auf der andern Seite der freien Regung fähig; er empfängt, kann aber auch geben; er wird getrieben, kann aber auch treiben. Er muß sich anpassen, vermag jedoch auch in beschränktem Grade die Dinge zu nötigen, sich ihm anzupassen. [5] Es gibt keinen noch so großen Erdgeborenen, der wirklich unabhängig vom Milieu gedacht werden könnte. Jede menschlich-historische Größe ist durch den Raum von einigen Generationen beschränkt. Die zeitliche Begrenztheit des Individuums durch sozialpsychische Faktoren ist also eine nicht zu leugnende Tatsache. Das Wesentliche

[1] Cugnot erfand 1769 einen Dampfwagen, der die Grundidee der späteren Lokomotive enthielt.

[2] Trevethik war der erste, der die Dampfkraft zum Fortbewegen von Lasten auf Schienenwegen benützte.

[3] Degen konstruierte schon 1808 einen ersten Flugapparat.

[4] *Lindner*, a. a. O. S. 62.

[5] *Lindner*, a. a. O. S. 63.

aber ist, daß das Individuum innerhalb dieser sozialpsychischen Kräfte sich durch freie Entscheidung behauptet. Die große Persönlichkeit ist wohl die Reife der Zeiten, aber sie ist kein notwendiges, stets auftretendes Ergebnis der Zeiten. Sie ist ein glückliches Geschenk, irdisch gesprochen ein Zufall. Nicht die Reife der Zeit bringt die große Persönlichkeit wie selbstverständlich hervor, sondern es ist umgekehrt : die vom Schicksal oder einer besonderen Fügung gegebene große Persönlichkeit schafft die volle Reife der Zeit. Die Persönlichkeit wächst aus der Zeit hervor, ist durch sie hundertfach bedingt, dann aber vermag sie der Zeit entscheidende Richtung zu geben. Die Anregung zu etwas Neuem, zu irgend einem Fortschritt läßt sich nicht denken, wenn sie nicht individuell bedingt ist. Die Idee, auf der alles Neue beruht, kann zuerst immer nur Einzelgut sein. Die Masse kann nicht als Masse Ideen hervorbringen. Auf allen Gebieten des Kulturlebens quillt das Handeln der Menschen aus der Idee, und die ist Sache des Individuums. Für das staatliche Leben hat aus tiefster Kenntnis der Menschen und der Geschichte schon Macchiavelli ausgesagt, daß zur Begründung und Neuordnung eines Staates stets ein Einzelner notwendig sei, daß die Masse an sich handlungsunfähig ist ; die Demokratien zeigen dies am schlagendsten : die reine Vielherrschaft bedeutet Zwist und Auseinanderfall. Hier liegen die Grenzen aller Demokratien : sie sind, wie auch die demokratischen Parteien, nur stark und leistungsfähig durch ihre Führer. Die erfolgreichsten Demokratien und Parteien haben oft Führer an ihrer Spitze, die an absolutistische Fürsten erinnern ; man denke da an den Zentrumsführer Windthorst und an Georges Python in Freiburg.

Die Milieutheoretiker erheben hier freilich den Einwand, daß die starken Individuen nur zusammengefügte, vereinheitlichte sozialpsychische Kraft darstellen. Der entscheidende Punkt in unserem Problem dreht sich um die Frage : ist das Individuum nur ein Aggregat sozialpsychischer Faktoren, eine bloße Addition ? Oder ist, umgekehrt, die Gemeinschaft nur eine Addition von Individuen ? Beiden Anschauungen widersprechen die Geschichte und die tägliche Erfahrung. Man darf die Masse nicht bloß als Häufung von Einzelmenschen auffassen. Das Individuum verändert sich sofort, wenn es sich als Glied einer Gemeinschaft fühlt. In der Gemeinschaft wird der Schwache stark, der Feige tapfer, der Verständige phantastisch, der Weichherzige brutal ; das Gefühl für Verantwortlichkeit sinkt beim Einzelnen. Es findet eine seelische Veränderung statt, die bei bloßer Addition

unerklärlich bliebe. Diese Veränderung aber ist das Wesentliche: sie ist der Geist der Gemeinschaft und er redet eine andere Sprache als der Geist des Individuums. Umgekehrt ist aber auch das Individuum nicht ein bloßes Sichzusammen-Fügen sozialpsychischer Faktoren. Man versuche einmal Hindenburg in sozialpsychische Elemente aufzulösen. Eine Addition von deutscher Kultur, preußischer Überlieferung, militärischer Erziehung und militärischer Wissenschaft kann irgend einen General ergeben, nicht aber gerade Hindenburg.

Das kulturelle Milieu ist die Frucht des menschlichen Kulturschaffens, ist also zunächst vollständig abhängig vom Menschen. Sobald aber die Kulturtätigkeit sich als Zustand verfestigt, der fertig an Menschen herantritt, die an seiner Verursachung nicht beteiligt waren, wird das Kulturmilieu ein selbständig den Menschen beeinflussendes Beharrungselement. Diese Doppelseitigkeit des kulturellen Milieus als passives Kulturprodukt einerseits und als aktives Kulturprinzip anderseits, läßt sich sehr leicht aus dem Verhältnis von Potenz und Akt herleiten, wonach eine Wirklichkeit neue Möglichkeiten in sich enthält, die in beständiger Aktualisierung zu neuen Wirklichkeiten gestaltet werden, die wiederum neue Möglichkeiten in sich enthält. Wie ein und dieselbe Wirklichkeit Akt und Potenz ist, unter verschiedenen Gesichtspunkten, so ist ein und dasselbe Kulturmilieu einerseits passives Kulturprodukt und anderseits aktives Kulturprinzip. Freilich vermag das Kulturmilieu den Menschen nicht mit absoluter Notwendigkeit zu bestimmen, weil er die Eindrücke von außen frei verarbeitet und so die Weitergestaltung der ihn beeinflussenden Verhältnisse bewirkt. So ist auch das Kulturmilieu ein historisches Element nur relativer Beharrung. Wir nennen es psychisches Beharrungselement, weil es direkt auf das Geistesleben einwirkt, zum Unterschied vom *moralischen Beharrungselement der sozialen Organisationen*, die indirekt, d. h. durch Mitteldinge an den Menschen herankommen. Das Milieu ist direkte Wahrnehmung und unmittelbares Erlebnis; Staat und Kirche aber, die großen Sozialorganisationen, bedürfen vermittelnder Faktoren, um den Einzelmenschen zu erfassen.

Die Elemente der Beharrung im geschichtlichen Leben sind außerordentlich mannigfaltiger Art. «Bei historischen Urteilen ist demnach die Beharrung voll zu berücksichtigen. Zwar ist es eine alte Forderung, der Geschichtsforscher solle sich in die Vergangenheit hineinleben und sie nach ihrem Geiste messen, aber wie oft wird das vergessen und die Macht der jeweils vorhandenen Vorstellungen unter-

schätzt. Mit Vorliebe suchen oft Historiker die Spuren des Neuen auf, um aus ihm die weitere Geschichte zu erklären, und vernachlässigen darüber, das Neue selber aus dem Alten abzuleiten. Dem Zusammenhang mit der Vergangenheit muß die Forschung das größte Gewicht beilegen, und dann vermag die richtige Würdigung der Beharrung Aufschluß zu geben, wo die Quellen versagen. Selbst die auf Änderung ausgehenden Bestrebungen können nur auf dem Boden des Alten erwachsen und tragen seine Spuren in sich. Ich erinnere an den alten Streit, ob der deutsche König Heinrich I. Rom seiner Herrschaft unterwerfen oder nur als friedlicher Pilger dorthin wallfahren wollte. Erwägen wir die Zeitverhältnisse, beachten wir, daß er mit vollem Bewußtsein die Erbschaft der ostfränkischen Karolinger antrat, dann kann die Bejahung der ersteren Meinung nicht zweifelhaft sein. Nichts hat historischer Betrachtung mehr geschadet, als der geringe Anschlag der Beharrung. Oft wird die Geschichte gewissermaßen von rückwärts, von späteren Folgen her gedeutet, statt den Ursprung der jeweiligen Verhältnisse zum Ausgang zu nehmen. Man schreibt Männern Pläne und Gedanken zu, die sie noch nicht haben konnten; Ursache und Erfolg werden durcheinander gemengt. Der Historiker muß sorglich seine Augen vor dem Späteren schließen, nicht das Folgende, sondern das Vorangegangene gibt ihm den sicheren Leitfaden. Man kann diese Forderung nicht stark genug betonen. Historisch denken heißt nichts anderes als die Beharrung verstehen. Alsdann wird auch der ununterbrochene Zusammenhang menschlicher Dinge deutlich vor Augen treten ».[1] Die Dauer der beharrenden Elemente verstärkt ihre Beharrungskraft und ihren Kultureinfluß. Der beharrende Kulturbestand wird also stetig vermehrt, und das steigert sich bis zum Übermaß, wodurch Einseitigkeiten der Lebenshaltung und gewisser Kulturbetätigungen entstehen. Es bilden sich überspitzte Spezialisierungen, indem gewisse Kulturgebiete sich unproportional entwickeln und sich hypertrophisch auf Kosten der übrigen entfalten. « Große Kulturströmungen, Tätigkeiten in Wissenschaft und Kunst, staatliche Einrichtungen dauern, auch wenn ihre innere Kraft bereits abgestorben ist, manchmal noch lange fort, wie in der Natur die Wirkung den Anreiz überdauert. Der Inhalt ist geschwunden, die Form ist geblieben. Das bekannteste Beispiel ist das römische Kaiserreich und seine Kultur in den späteren Jahrhunderten. Die leere Schale, die Form wird oft

[1] *Lindner*, Geschichtsphilosophie, 1921, S. 10-11.

noch überschätzt, sogar so weit, daß geradezu die Vergangenheit sklavisch nachgeahmt wird; solche antiquarische Zeiten, die in der Literatur und der Kunst begegnen, sind die geistesleersten und unfruchtbarsten ».[1]

Das beharrende Element vermag den Völkern und Kulturen oft eine erstaunliche Dauerhaftigkeit zu geben. Erlangt sie aber so stark das Übergewicht, daß sie zur Unwandelbarkeit wird, dann führt sie zur kulturellen Erstarrung. Byzanz und China sind die bezeichnendsten Beispiele der Beharrung in übersteigertem Grad. So verhindert sie die schöpferisch-originale Entwicklung der im Volksganzen tätigen persönlichen Kräfte. Neubildungen, auch gesunde Erneuerungen und Verbesserungen werden erschwert. Andererseits aber muß auch die ideale Macht der Beharrung geschätzt werden. Nationalbewußtsein und Vaterlandsliebe schöpfen ihre heldische Kraft aus der Liebe zum angestammten Vätererbe. « Weil die Beharrung Altes, selbst nur noch scheinbar Lebendes, neben dem Neuen weiter bestehen läßt, ist sie zugleich eine wichtige Ursache der Vielseitigkeit der Geschichte. Unendlich reich an Wirkungen erklärt sie in einheitlicher Weise viele auffallende, verschiedenartige, selbst für den ersten Blick widersprechende Erscheinungen.

Die Beharrung bedingt, daß der Grundzug der Geschichte ein sozusagen konservativer ist, und sie drückt diesen Charakter auch der gesamten Entwicklung auf. Sie ist nicht allein erhaltend und dadurch hemmend, sondern sie regelt auch den Gang der Dinge. Mit ihrem hartnäckigen Widerstreben mäßigt sie den Ansturm der Veränderung, verschafft den vorhandenen Zuständen Zeit zum Ausleben und führt sie sogar teilweise in das neue hinüber. Neue Bewegungen erzielen trotz vielleicht raschen äußerlichen Sieges nur langsame innerliche Umwandlung. Nach Napoleons Sturz schien das alte Europa vollkommen wieder hergestellt. Die Beharrung verbürgt, daß der einmal fließende Strom nicht allzusehr von seiner Richtung abgelenkt, nie völlig zurückgebogen wird, daß keine plötzliche oder vollständige Änderung sich durchsetzen oder erhalten kann. Sie läßt nicht zu, daß vollkommen Neues sich behauptet, weil sonst die bisherigen Bedingungen des Daseins aufgehoben würden. Sie verhindert ferner, daß die Entwicklung eine sprunghafte, willkürliche oder zufällige wird. Dank ihrer geschieht die durchschnittliche historische Weiterbildung, gleich der Erdoberfläche, in ruhigen Niederschlägen ».[2]

[1] *Lindner*, Geschichtsphilosophie, 1921, S. 8.
[2] *Lindner*, Geschichtsphilosophie, 1921, S. 9.

St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes.

Von Dr. P. Bernard KÄLIN O. S. B.

> Herr, Gott der Wahrheit, unglücklich der Mensch, der alles weiß, ohne von dir Kenntnis zu haben; glücklich aber, wer dich kennt, auch wenn er von jenem nichts weiß. (Conf. 5, 4.)

Des Menschen höchste Aufgabe auf Erden ist darin gelegen, Gott zu erkennen, um ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch die Glückseligkeit zu erlangen. Die Frage, ob die Existenz eines höchsten Wesens wissenschaftlich, mit Gewißheit festgestellt werden kann, bildet daher zu allen Zeiten das Hauptproblem menschlichen Forschens. So ist die Gottesidee, wie Weinand schreibt[1], auch « der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustin ». Wie man den großen Kirchenvater von Karthago als den ungestümsten *Wahrheits*sucher bezeichnet hat, so darf er mit gleichem Rechte der begeistertste *Gott*sucher genannt werden. Gott zu erkennen, betrachtet er als das wertvollste und höchste Gut für den Menschen. « Unglücklich der Mensch », ruft er in den Bekenntnissen aus[2], « unglücklich der Mensch, der alles weiß, ohne von dir Kenntnis zu haben, glücklich aber, wer dich kennt, auch wenn er von jenem nichts weiß. Wer aber dich und auch jenes kennt, der ist nicht etwa wegen seiner Kenntnisse glücklicher, sondern deinetwegen allein ist er glücklich, wenn er dich erkennt, dich als Gott verherrlicht, dir Dank sagt und nicht eitel wird in seinen Gedanken » . . . « Wäre ihm sogar der Kreislauf des Sternbildes des Wagens unbekannt, so wäre es doch Torheit, zu zweifeln, daß er auf jeden Fall besser daran ist als der, der den Himmel ausmißt, die Sterne zählt und die Elemente abwiegt, aber an dich nicht denkt, der 'du alles nach Maß, Zahl und

[1] *H. Weinand*, Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus. Paderborn 1910.

[2] Conf. V, 4.

Gewicht geordnet hast' ».[1] Diese Wertschätzung der Gotteserkenntnis betont auch der hl. Thomas von Aquin, wenn er in der Summa contra Gentiles schreibt : « Der Menschengeist empfindet in der Erkenntnis der göttlichen Dinge, auch wenn er nur ein wenig von ihnen zu erfassen vermag, mehr Sehnsucht, Liebe und Freude als dies auch bei vollkommener Erkenntnis der Erdendinge der Fall ist ».[2]

Welchen Weg nun der hoch angesehene afrikanische Denker eingeschlagen, um zu dem erhabenen Ziele der Erkenntnis, zum Dasein Gottes zu gelangen, darüber gehen die Anschauungen weit auseinander. Es fehlt nicht an solchen, die die Gottesbeweise des hl. Thomas von Aquin — wenigstens in ihren Grundzügen — bereits bei Augustin finden wollen, so neuerdings Chr. Schreiber.[3] Da der Kirchenvater für den Aquinaten auf dem Gebiete der Theologie eine der größten Autoritäten bildet, ist es naheliegend, ihm bei der Lösung philosophischer Probleme eine ähnliche Stellung einzuräumen. Nach andern, wie nach den Ontologisten und in neuester Zeit nach jenen Philosophen, die die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesschau annehmen, soll Augustin gelehrt haben, der Mensch vermöge Gottes Dasein ohne Kausalschluß, unmittelbar zu erkennen, so nach Hessen[4]. Ferner soll sich der augustinische Gottesbeweis mit Gedankengängen von Vertretern des Neukantianismus, wie z. B. eines Windelband, im wesentlichen völlig decken.[5] Unsere Anschauung haben wir früher im Rahmen einer Dissertation über « Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus » dargelegt.[6] Hier soll das Problem, mit dem wir uns in jener Schrift nur nebenbei und nur so weit beschäftigt haben, als es notwendig war, um ein einigermaßen vollständiges Bild der Erkenntnislehre des großen Denkers zu entwerfen, eingehender und gründlicher behandelt werden. Dabei werden wir zunächst den Gedankengang des augustinischen Gottesbeweises darlegen, dann aber auch dessen Hintergrund möglichst vollständig zeichnen, der die richtige Deutung der dunklen Stellen, die im Beweise enthalten sind, erleichtern wird, um endlich auf Grund unserer Interpretation die übrigen Anschauungen über den eigenartigen Beweis zu beurteilen.

[1] Weish. 11, 21.
[2] S. c. Gent. III, 25.
[3] Philosoph. Jahrbuch 34, 287.
[4] Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1924, 79 ff.
[5] Ebd. 32 ff.
[6] Die Erkenntnislehre des hl. Augustin. Sarnen 1920.

I.

Ex professo behandelt Augustin die Frage, wie Gott erkannt wird, im zweiten Buche De libero arbitrio. [1] Er stellt zunächst fest, daß sie durch den Glauben eigentlich schon gelöst sei; aber sie soll auch noch durch die Vernunft ergründet werden: Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus [2], und er erklärt dem Evodius, mit dem sich sein Gespräch in der erwähnten Schrift abspielt, er wolle versuchen, das Dasein Gottes durch die Vernunft zu erweisen: quaeramus ... quomodo manifestum est Deum esse. [3]

Den Ausgangspunkt seines Gottesbeweises bilden die drei Bewußtseinstatsachen, die nicht in Zweifel gezogen werden können: *Sein*, *Leben*, *Denken*. Wer nämlich bei der Beantwortung einer Frage fürchtet, er könnte sich täuschen oder getäuscht werden, muß *existieren*, damit er überhaupt dem Irrtum unterliegen kann. Es kann aber nur derjenige wissen, daß er existiert, der *lebt*. Und wer diese beiden Tatsachen erkennt, besitzt *Intellekt*. Also sind jene drei Bewußtseinstatsachen etwas unerschütterlich Gewisses. Weil aber das Denken das Sein und das Leben in sich schließt, so ist es das Höhere und nimmt daher unter den drei Bewußtseinstatsachen den Vorrang ein. [4]

Sodann leitet Augustin den Aufstieg zu Gott durch den Hinweis ein, die Dinge seien ihrem Sein nach verschieden abgestuft. Das Tier, sagt er, steht höher als der Stein, weil ihm das Leben zukommt; der Mensch erhebt sich durch das Denken über das Tier [5]; unter den Sinnen, mit denen wir ausgestattet sind, steht der innere Sinn über den äußern; denn er unterscheidet sie samt ihren Gegenständen voneinander und beeinflußt ihre Tätigkeit. [6] Indes ist der innere Sinn nicht das Höchste im Bereiche des Erkenntnisvermögens; denn über ihn und seine Objekte urteilt die Vernunft, die gleichsam das Haupt oder das Auge unserer Seele bildet. [7] Sie ist daher das Vorzüglichste in der menschlichen Natur. [8]

Nachdem Augustin in dieser Weise über die nach ihrer Vollkommenheit verschiedenen Dinge gleichsam stufenweise wie auf einer Leiter bis zum Vermögen der Vernunft sich erhoben, stellt er an Evodius

[1] De lib. arb. II 3 ff.

[2] Ebd. n. 5.

[3] Ebd. n. 7.

[4] Tenemus id esse in his tribus praestantius, quod homo cum duobus ceteris habet, id est intelligere, quod habenten sequitur et esse et vivere. Ebd. n. 14

[5] Ebd. c. 3 n. 3.

[6] n. 8 ff.

[7] Ebd.

[8] Ebd.

die Frage: Wenn wir nun etwas auffinden können, wovon du zweifelsgewiß nicht bloß weißt, daß es existiert, sondern daß es auch noch etwas Vorzüglicheres ist als unsere Vernunft, stehst du dann noch an, dies, was es auch immer sein mag, Gott zu nennen? Darauf erwidert Evodius: Nicht ohne weiteres möchte ich, wenn ich etwas finden werde, was besser ist als das Beste in meiner Natur, dies Gott nennen. Denn nicht das möchte ich als Gott bezeichnen, im Vergleich zu dem meine Vernunft etwas Geringeres ist, sondern das, über dem es nichts mehr gibt. Dazu bemerkt Augustin: Ganz einverstanden ... aber so frage ich dich, wenn du erkannt hast, daß es über deiner Vernunft nur etwas Ewiges, Unwandelbares gibt, wirst du dann noch Bedenken tragen, dies Gott zu nennen? Denn bekanntermaßen sind die Körper etwas Veränderliches; und daß die Seele infolge ihrer verschiedenen Zustände dem Wandel unterworfen, liegt ebenfalls auf der Hand. Und selbst die Vernunft, die bald zur Wahrheit zu gelangen bestrebt ist, bald wieder nicht, und infolgedessen ihr Ziel das eine Mal erreicht, das andere Mal nicht, ist ohne Zweifel auch wandelbar. Wenn sie nun, nicht mit Hilfe der Sinne, sondern durch sich selbst etwas Ewiges und Unveränderliches wahrnimmt, so muß sie gestehen, daß sie selbst geringer als jenes, und daß jenes ihr Gott ist. Hierauf erwidert Evodius: Ich werde jenes Wesen als Gott betrachten, über dem es nichts mehr gibt. Jetzt fährt Augustin weiter: Gut so, ich brauche nun nur zu beweisen, daß es etwas gibt, das über unserer Vernunft steht, und dann wirst du zugeben, daß entweder dies Gott ist oder, wenn es etwas Höheres gibt, daß dies Gott ist. Mag es darum etwas Höheres geben oder nicht, auf jeden Fall steht fest, daß es einen Gott gibt, wenn ich, wie ich es versprochen habe, mit seiner Hilfe beweisen werde, daß es ein Sein gibt, das über der Vernunft steht. [1]

Augustin bereitet nun den Beweis, daß es über der Vernunft etwas Höheres gibt, dadurch vor, daß er zeigt, wie die Sinne einem jeden Menschen individuell eigen sind, ein Objekt aber von vielen gemeinsam wahrgenommen werden kann. [2] Indem er dies auf das Gebiet der Vernunfterkenntnis anwendet, bemerkt er: Die Vernunft ist jedem individuell eigen, aber ebenso gibt es hier Objekte, die alle Denkenden gemeinsam erkennen. [3] So ist *der Begriff* und *die Wahr-*

[1] Ebd. II 6 n. 14.
[2] Ebd. II 7 n. 15.
[3] Ebd. c. 8 n. 20.

heit der Zahlen jedem Denkenden gemeinsam.[1] Mit der *Weisheit* verhält es sich nicht anders. Das zeigt sich darin, daß, wenn die Bestrebungen, in denen die Menschen sich weise dünken, auch noch so verschieden sind, die Weisheit für sie doch nichts anderes ist als die Wahrheit, in der das höchste Gut erkannt und festgehalten wird. Denn mag das Streben des einen auf zeitlichen Erwerb und irdischen Besitz gerichtet sein, dasjenige eines andern auf die Erforschung der Wahrheit, indem er das Geld und überhaupt solche zeitliche Dinge verachtet, mag der eine sich nicht Muße gönnen, um die Wahrheit zu suchen und sich an ihr zu erfreuen, sondern in einem tätigen Leben der Menschheit dienen; mag ein anderer wieder beides miteinander verbinden, mag es noch so viele Philosophenschulen geben, alle streben doch das Gute an und fliehen das Übel. Man könnte nun freilich Bedenken tragen, ob die Wahrheit wirklich *eine* und deswegen allen Menschen *gemeinsam* ist; denn die einzelnen betrachten ganz verschiedene Dinge als das höchste Gut. Wenn aber das höchste Gut nicht für alle Menschen dasselbe ist, dann auch nicht die Wahrheit, in der das höchste Gut geschaut wird, dann aber auch nicht die Weisheit, weil ja diese nichts anderes ist als die Wahrheit, in der das höchste Gut geschaut wird. Allein, wenn auch die Menschen ganz verschiedene Dinge als ihr höchstes Gut betrachten, so folgt daraus dennoch nicht, daß es mehr als eine Weisheit gebe, in der sie das höchste Gut schauen. Denn gleichwie die Menschen im Lichte der Sonne verschiedene Dinge sehen, und jeder von ihnen nach seinem Belieben auswählt, so strebt auch jeder einzelne nach jenem Dinge, das er in der *einen* Weisheit als sein höchstes Gut betrachtet.[2]

Diese *eine* Weisheit ist nun allen Menschen *gemeinsam.* Denn wenn wir erkennen, daß es eine Weisheit oder daß es Weise gibt und daß alle Menschen glücklich sein wollen, so erkennen wir dies, ohne daß wir einander die Gedanken mitteilen. Dies ist aber nur möglich, weil ein und dasselbe Wahre, das verschiedene Menschen, jeder mit seiner individuellen Vernunft erfassen, ihnen gemeinsam ist. Ähnlich verhält es sich mit vielen andern Wahrheiten. Jeder weiß, daß man gerecht leben, jedem das Seine geben muß, daß das Gute dem Schlechten vorzuziehen ist. Solche und ähnliche Wahrheiten, die unveränderlich der Betrachtung aller zugänglich sind, kann keiner mit Recht sein persönliches Eigentum nennen, da alles Wahre derart

[1] Ebd. n. 23 f.

[2] Ebd. c. 9 n. 25 ff.

ebenso sehr eines ist und allen gemeinsam, als es wahr ist. [1] So wahr und unveränderlich als die Gesetze der *Zahlen*, so wahr und unwandelbar liegen auch die Grundsätze der *Weisheit* vor dem geistigen Auge aller. [2]

Wenn es sich aber so verhält, so können wir, obschon uns nicht klar ist, in welch näherm Zusammenhang Zahl und Weisheit zueinander stehen [3], nicht zweifeln, daß es eine unwandelbare Weisheit gibt, die alles dies, was unwandelbar wahr ist, in sich schließt, und diese ist nicht dein noch mein, noch ist sie Eigentum irgendeines Menschen. Sie ist vielmehr für alle, die unwandelbar Wahres erkennen, ein Licht, das in wunderbarer Weise geheim und öffentlich leuchtend, wie ein Gemeingut gegenwärtig ist. [4]

Diese Wahrheit nun, in der wir so vieles erkennen, kann entweder vorzüglicher sein als unser Geist oder ihm gleich oder unter ihm stehen. Wenn sie aber unter ihm stünde, so würde sie nicht die Norm unseres Urteils bilden, sondern wir würden über sie urteilen, wie wir über das Körperliche, weil es unter uns steht, oder wie wir über die Seele urteilen. Wenn die Wahrheit aber unserm Geiste gleich wäre, dann wäre sie auch selbst wandelbar wie unser Geist. Sie bleibt aber immer dieselbe, nimmt nicht zu, wenn wir sie mehr, nimmt nicht ab, wenn wir sie weniger erfassen, sondern unversehrt und unvermindert erfreut sie jene, die sich zu ihr hinwenden, mit ihrem Lichte, straft jene, die sich von ihr abwenden, mit Blindheit. Beurteilen wir nicht auch unsern Geist nach ihr, während wir sie selbst in keiner Weise beurteilen können ? Wenn deshalb die Wahrheit nicht unter unserm Geiste steht, noch ihm gleich ist, so muß sie höher stehen als er und vorzüglicher sein. [5]

Damit ist der Beweis, erklärt Augustin dem Evodius, den ich dir zu leisten versprochen, erbracht, nämlich : Es gäbe etwas, das über unserm Geiste und unserer Vernunft steht [6], und das ist die Wahrheit. Du aber hast zugegeben, wenn es nichts mehr darüber hinaus gebe, dies als Gott anzuerkennen. Mit diesem Zugeständnis gab ich mich zufrieden. Denn wenn es etwas gibt, was über der Wahrheit ist, so ist dies Gott ; wenn dies nicht zutrifft, so ist die Wahrheit selbst Gott. In jedem Falle ist also bewiesen, daß Gott existiert. [7]

[1] Ebd. c. 10 n. 28 ; vgl. *v. Endert*, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, 134.
[2] Ebd. n. 29.
[3] Ebd. c. 11 n. 32.
[4] Ebd. c. 12 n. 33.
[5] Ebd.
[6] Ebd. c. 3 n. 35.
[7] Ebd. c. 15 n. 39.

Bevor wir diesen Beweis besprechen, geben wir noch eine Erörterung Augustins wieder, die den gleichen, nur etwas anders gearteten Gedankengang aufweist. Während der Kirchenvater im soeben dargelegten Beweise zu einer Wahrheit gelangt, die über dem Geiste eines jeden ist, findet er hier ein höchstes, unveränderliches *Gesetz aller Künste*, das mit der Wahrheit identisch ist.

Wir wollen sehen, sagt er [1], inwiefern die Vernunft aufsteigen kann vom Sichtbaren zum Unsichtbaren und vom Zeitlichen zum Ewigen. Denn nicht zweck- und gedankenlos darf man die Schönheit des Himmels, die Ordnung der Gestirne, den Glanz des Lichtes und überhaupt all die Wunder der Schöpfung betrachten, soll nicht bloß die eitle und vergängliche Wißbegierde befriedigt werden, sondern wir sollen dadurch zum Unvergänglichen und immer Bleibenden aufsteigen. Nun weist Augustin, wie in De lib. arb. II c. 3 ff., darauf hin, daß das Tier einen Vorrang vor dem Körperlichen habe, der Mensch aber beide überrage, und fährt dann fort [2]: Wenn das vernünftige Leben sich selber Richtschnur und Maß der Beurteilung wäre, dann gäbe es allerdings keine vorzüglichere Natur. Aber dies kann nicht sein. Die vernünftige Seele ist ja veränderlich, erscheint bald verständig, bald unverständig; jenes Gesetz aller Künste aber, wonach wir die verschiedenen Dinge bemessen und beurteilen, ist unwandelbar. [3] Da es durchaus unveränderlich ist, im Gegensatz zum irrtumsfähigen und daher veränderlichen Menschengeiste, der es zu erfassen vermag, so ergibt sich daraus, daß es über unserm Geiste ein Gesetz gibt, das *Wahrheit* heißt. [4] Diese über unserer vernünftigen Seele stehende unveränderliche Natur aber ist Gott. [5]

II.

Fassen wir den Gedankengang des Beweises für das Dasein Gottes, wie er in De lib. arb. II c. 3 ff. enthalten ist, und die dazu parallele Stelle in De vera religione näher ins Auge, so können wir daran zwei Etappen unterscheiden: Zunächst *die Erkenntnis einer unwandelbaren, über der Seele oder dem Menschengeiste schwebenden Wahrheit* oder *eines höchsten, unveränderlichen Gesetzes aller Künste*, das mit der Wahrheit identisch ist; sodann *die unvermerkt und allmählich vollzogene Hypostasierung der Wahrheit* oder *deren Identifizierung mit Gott.*

[1] De verit. rel. c. 29 n. 52 f.
[2] Ebd. c. 30 n. 54 f.
[3] Ebd.
[4] Ebd. n. 56.
[5] Ebd. c. 31 n. 57.

Auf der ersten Etappe vergleicht Augustin die Existenzformen des Kosmos, die mannigfaltig abgestuft sind, und die verschiedenen Kräfte und Tätigkeiten im Menschen miteinander; er erhebt sich dabei allmählich in das Gebiet des vernünftigen Lebens, das das höchste im Universum ist. Auf dieser Stufe angekommen, macht er die Beobachtung, daß alle vernünftigen Wesen, unabhängig von der Sinneserfahrung, die unwandelbare Wahrheit bezw. das unveränderliche Gesetz aller Künste erfassen.

Diese über dem Menschengeiste thronende, unveränderliche Wahrheit, zu der Augustin bei seinem Aufstieg von den verschiedenen Stufen des Veränderlichen sich aufschwingt, muß zunächst als etwas *Logisches, Ideales* aufgefaßt werden; denn die Grundlage, von der sich der Menschengeist, nach dem Kirchenvater, erhebt, bilden nicht reale Dinge, sondern die incommutabiliter vera, jene unveränderlichen *Begriffe* oder Wahrheiten, die, wie wir später zeigen werden, nach der Anschauung Augustins, dem Menschen vor aller Erfahrung eigen sind. Ein Aufstieg von diesen Begriffen oder Wahrheiten, die, wie soeben bemerkt worden, apriorischen Charakter besitzen und etwas Abstraktes darstellen, kann, in welcher Form er immer gedacht wird, sei es durch Schlußfolgerung oder durch Wesensanalyse [1], nicht zu etwas Realem, sondern nur zu etwas Idealem führen. Gerade in dieser Hinsicht unterscheidet sich Augustins Aufstieg zu Gott von jenem des Aquinaten auf der quarta via, mit dem er Ähnlichkeit hat, ganz wesentlich. Während der hl. Thomas von den *Dingen* selbst, also von einer *realen* Grundlage aus, mittels des Kausalprinzips zu Gott als einem Sein sich erhebt, das die Fülle der Wesenheit und Realität ist, schwingt sich Augustin von den *Begriffen* oder *Wahrheiten*, die nicht von den Dingen abstrahiert, sondern dem Menschengeiste von jeher eingeprägt sind, also von etwas Idealem zu einer unwandelbaren Wahrheit, folglich zu etwas Logischem auf.

Es fehlt übrigens nicht an Texten, die die Annahme bestätigen, wonach jene über allem thronende, unwandelbare Wahrheit als etwas Logisches betrachtet werden muß. So äußert sich Augustin einmal in folgender Weise über jene Wahrheit: Während alles dem Wandel unterliegt, bleibst du selbst unwandelbar über allem und hast dich gewürdigt, in meinem Gedächtnisse zu wohnen. [2] Wenn hier von einem Wohnen der Wahrheit im Gedächtnisse des Menschen die Rede

[1] Vgl. *Hessen*, Augustinus, 47.

[2] Conf. X. c. 25 n. 36.

ist, so kann doch darunter wohl nicht Gott selbst, sondern nur die begriffliche, logische Wahrheit verstanden werden.

In einer andern Stelle, wo der Kirchenvater zeigt, wie der Mensch auf Grund der allen gemeinsamen Idee des *Guten* das Urgute, d. h. Gott, erkennt, lesen wir : Unter all den Gütern, die ich erwähnt habe, oder die außerdem noch gefunden oder gedacht werden, würden wir nicht das eine besser als das andere nennen, indem wir wahrheitsgemäß urteilen, wenn uns nicht *der Begriff des Guten selbst* eingeprägt wäre, der uns als Maßstab dient, wenn wir etwas billigen oder das eine dem andern vorziehen. Somit muß Gott nicht als dieses oder jenes Gut, sondern als das Gute selbst geliebt werden. [1]

Daß die « unwandelbare Wahrheit », bevor sie, wie wir im folgenden zeigen werden, hypostasiert ist, noch nicht mit Gott identifiziert werden darf und etwas Logisches darstellt, müssen wir auch daraus schließen, daß der Menschengeist nach der Lehre Augustins sie unmittelbar zu erfassen oder zu schauen vermag. [2] Nun hat aber der Kirchenvater die Gottesschau, wie sie der Ontologismus annimmt, deutlich und entschieden abgelehnt. [3] Weder mit dem körperlichen noch mit dem geistigen Auge vermögen wir in diesem Leben nach seiner Ansicht Gott zu sehen. In De trinitate XV c. 8 lehrt er, daß wir auf Erden Gott nicht anders als in speculo et aenigmate zu erkennen vermögen. [4] Daher schreibt auch Adam, der an Hessens These, der Mensch vermöge nach Augustin auch schon in diesem Leben Gott unmittelbar zu schauen, Kritik übt, mit Recht : « Seine (Augustins) philosophische Erkenntnislehre führt zur Gott gewirkten Schau nicht der göttlichen Natur, sondern der unwandelbaren Ideen. Diese sind aber mit Gottes Wesenheit durchaus nicht identisch ». [5]

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich, daß jene über dem Menschengeiste thronende, unwandelbare Wahrheit, zu der Augustin durch sein Beweisverfahren gelangt, der logischen Ordnung angehört. Es ist aber kein Zweifel, daß das Ziel seines Beweisganges in De lib. arb. und auch jener Erörterung in De vera religione das reale Dasein Gottes ist. Wodurch wird dieses Ziel vom Kirchenvater erreicht ? Nach unserer Anschauung nur dadurch, *daß er entsprechend seiner*

[1] De Trin. VIII n. 4 f. [2] Vgl. Conf. X. c. 25 ff.

[3] Ep. 147. Prooem. n. 3 ; c. 6 n. 18 ; Ep. 112 ad Italic. n. 2. Vgl. *v. Endert*, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, 158, Anm. 1.

[4] De Trin. XV. c. 8.

[5] Theol. Quartalschrift. Tübingen 101, Nr. 4, S. 409.

platonisch-plotinischen Geistesrichtung die an und für sich logische Wahrheit hypostasiert oder verdinglicht. Diese These dürfte einleuchtend werden, wenn wir zeigen, wie sie sozusagen notwendig aus der geistigen Einstellung des großen Afrikaners zu den Grundfragen der Psychologie sich ergibt ; denn die Lösung eines einzelnen Problems, die von einem solchen Geistesheroën, wie wir ihn in dem großen Kirchenvater vor uns haben, versucht wird, gliedert sich organisch in das allgemeine Geistesgepräge ein. Daß dies im vorliegenden Falle zutrifft, vermögen wir nur dann in einer einigermaßen befriedigenden Weise nachzuweisen, wenn wir etwas eingehender die Einflüsse aufzeigen, die das geistige Gepräge Augustins bedingt haben, und wenn wir sodann darlegen, in wie weitgehendem Maße seine Denkrichtung mit der jener Männer übereinstimmt, auf deren Schultern er gleichsam steht.

Welch bedeutsamer Wert diesem Vorgehen zukommt, lehrt die Geschichte der Philosophie. Schon mehr als einmal hat man die Anschauungen eines Denkers falsch gedeutet, da man sie mit seinem Geistesgepräge und den Faktoren, die dieses bestimmen, nicht in Beziehung gebracht hat. So wurde z. B. früher in den meisten Abhandlungen, die über die Erkenntnislehre des hl. Augustin erschienen sind, der Versuch gemacht, aus dessen Äußerungen über die Natur der intellektuellen Erkenntnis die scholastische Lehre von der Abstraktion herauszulesen.[1] Dies war aber nur deswegen möglich, weil man, wo es galt, den wahren Sinn gewisser dunkler Stellen zu bestimmen, es unterlassen hatte, den Quellen nachzugehen, woraus der Kirchenvater seine philosophischen Anschauungen geschöpft, und die Einflüsse aufzudecken, die seinem Denken ein bestimmtes Gepräge verliehen hatten. Nachdem das Versäumte nachgeholt worden, darf es wohl als zweifellos gelten, daß Augustin die Theorie von der aristotelischen Abstraktion gar nicht gekannt hat.

Es sind nun vor allem die Schriften Platons und noch mehr jene Plotins, die das philosophische Denken Augustins unmittelbar beeinflußt haben ; die Werke des Stagiriten können als Quelle für Augustins Philosophie gar nicht in Betracht kommen ; denn es war ihm nur die Schrift « Von den Kategorien » bekannt, eine kleine, dem Bereiche der Logik angehörende Abhandlung[2], « die aber auf seine Geistesrichtung keinen Einfluß ausgeübt hat ». Das geht daraus hervor,

[1] Vgl. *Kälin*, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 41 f.
[2] *v. Hertling*, Augustin, 18.

daß nach seiner Ansicht die Lehre des Stagiriten sich von jener Platons in nichts unterscheidet; Aristoteles galt ihm übrigens nicht soviel wie Platon.

Mit der Philosophie Platons ist Augustin auch nicht so unmittelbar in Berührung gekommen, wie es, da er ihn etwa 50 Mal zitiert, scheinen möchte. Die Werke Platons waren nämlich (mit Ausnahme des von Cicero frei bearbeiteten und später auch von Chalcidius zum größten Teile in das Lateinische übersetzten Timaeus) damals im Abendlande nicht bekannt.[1] Das Griechische war ihm zudem nicht sehr geläufig.[2] Die eigentliche und reichste Quelle, aus der er seine philosophischen Anschauungen geschöpft, ist der *Neuplatonismus*. Diese Philosophie macht Gott zu ihrem Mittelpunkt. « Die Philosophie des Plotin », schreibt Zeller, « hat von Haus aus wie der Neuplatonismus überhaupt, religiösen Charakter, sie läßt sich im ganzen und großen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Teilen von dem Gedanken an die Gottheit und vom Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen ».[3] Von dieser Philosophie mußte sich Augustin angezogen fühlen; denn sie schlug ja den Grundton seiner Seelenstimmung an (Deum et animam scire cupio).[4] Am meisten Gedankenmaterial für seine Philosophie hat der Kirchenvater wohl aus Plotins Werken entnommen. Ihn zitiert er viel häufiger als die übrigen Vertreter des Neuplatonismus, er gilt ihm als der geistreichste Schüler Platons, er hat ihm wohl die meisten Lehren vermittelt, die Augustin mit Platon gemein hat.

Der Einfluß, den die beiden griechischen Philosophen auf das Denken des Kirchenvaters ausgeübt, ist nicht gering; denn es weist tatsächlich ein stark platonisch-plotinisches Gepräge auf, wie wir im folgenden zeigen werden. Obschon aber Augustin mit den Schriften Platons nicht so unmittelbar in Berührung gekommen, wie mit jenen Plotins, so machen sich seine Ideen bei ihm oft doch sehr geltend. Indes hat er unter dem Einflusse des Christentums die Anschauungen seiner beiden Gewährsmänner nicht unbedeutend umgestaltet.

So verteidigt der Kirchenvater, was das Verhältnis von Leib und Seele betrifft, nicht mehr jenen schroffen Dualismus, wie ihn Platon gelehrt. Der Ansicht, die Seele mache allein den ganzen Menschen

[1] *L. Grandgeorge*, Saint Augustin et le néoplatonisme, 34.
[2] Vgl. De Trin. III. Prooem. n. 1 und Ep. 28 ad Hieronym. n. 2.
[3] *Zeller*, Die Philosophie der Griechen.
[4] Sol. I 2 n. 7.

aus, tritt er energisch entgegen, indem er betont, weder die Seele allein noch der Leib allein, sondern Leib und Seele zusammen machen den Menschen aus.[1] Wer also sagen würde, der Leib gehöre nicht zur menschlichen Natur, der würde irren.[2] Leib und Seele bilden eine Einheit, den Menschen, wenn auch beide nicht dasselbe sind; denn der äußere Mensch ist nicht von der gleichen Natur wie der innere.[3]

Indes verleugnet Augustin, wenn er auch im Gegensatz zu Platon lehrt, das Wesen des Menschen bestehe in Leib *und* Seele, seinen Charakter als Anhänger der Schule Platons nicht; denn er spricht sich in seinen Schriften vielerorts nur für eine *akzidentelle* Einheit zwischen Leib und Seele aus. Dabei wird die Superiorität des geistigen Prinzips im Menschen, der Seele, von ihm mit größtem Nachdruck hervorgehoben. So hält er in Music. die Seele für viel zu erhaben als daß sie vom Leibe einen Eindruck erhalten sollte.[4] Den Körper nennt er einen dunklen *Kerker* für die Seele.[5] Er mahnt, das *Sinnliche* möglichst zu *fliehen* und nicht damit in Berührung zu kommen, auf daß unsere Flügel dadurch nicht gelähmt werden; denn nur dann, wenn diese unversehrt sind, gelingt es uns, aus dieser Finsternis zu jenem Lichte uns aufzuschwingen. Dieses Licht können aber die in diesem Gefängnisse Eingeschlossenen nur dann schauen, wenn sie nach Sprengung dieses Gefängnisses vom Sinnlichen so unberührt geblieben sind, daß sie sich in ihre himmlischen Gefilde zu erheben vermögen.[6]

Wie Platon und Plotin den Leib nur als ein Werkzeug der Seele ansehen, dessen sie sich bedient, um nach außen tätig zu sein, so nennt auch Augustin die Sinne oft *Instrumente* oder *Werkzeuge* der Seele, von denen sie sich bei angestrengtem Denken abwenden kann, sodaß sie nicht mehr wahrnimmt, was um sie ist und geschieht.[7] Und da die Sinne für ihn nur Werkzeuge sind, wodurch die Seele Eindrücke

[1] De civ. Dei XIX 3 n. 1.

[2] De an. et ejus orig. IV 2 n. 3.

[3] Ep. 238 ad Pasc.

[4] Platon wird ebenfalls nicht müde, den Leib gegenüber der Seele in Schatten zu stellen.

[5] C. Ac. I 3 n. 9; Ep. ad Hieronym. n. 27. — Platon nennt den Körper ebenfalls einen Kerker für die Seele, in dem sie gleich einem Gefangenen festgehalten wird. (Phäd.)

[6] Sol. I 14 n. 24. — Für Platon ist die Einsenkung in die Körperlichkeit, also ihre Verbindung mit dem Leibe, auch ein eigentliches Übel, weil die Seele in der Entfaltung ihrer Kraft durch ihn gehemmt ist.

[7] De Trin. XI 2 n. 2. — De Gen. ad lit. VII 20 n. 26. — Ep. 137, 5.

von außen empfängt, so ist es nicht das beseelte Organ, das sieht oder hört, sondern die Seele, die im Organ wohnt, sieht und hört. [1]

Eine enge Geistesverwandtschaft mit Platon offenbart Augustin auch da, wo er sich mit dem Ursprung der intellektuellen Erkenntnis beschäftigt ; er ist der Überzeugung, es gebe gewisse Erkenntnisse, die der Geist in keiner Weise durch die Sinne gewinnt. Er kennt eine Memoria hominis, . . . quam pecora non habent, id est qua res intelligibiles ita continentur, *ut non in eam per sensus corporis venerint.* [2] Zu diesen « intelligiblen Dingen » gehören die *mathematischen Begriffe*, d. h. die Ideen und Gesetze der Zahlen und räumlichen Größen ; denn diese beruhen, so meint unser Denker, nicht auf Eindrücken der körperlichen Sinne, da sie weder Farbe, noch Ton, noch Geruch, noch Geschmack haben, noch auf den Tastsinn einwirken. [3] Wenn einer sagen wollte, bemerkt der Kirchenvater, die Zahlen seien nicht « ex aliqua natura », sondern aus den sinnlich wahrnehmbaren Dingen dem Geiste eingeprägt, gleichsam Bilder von sichtbaren Dingen, so könnte man zunächst darauf antworten : mögen auch immerhin die Zahlen durch einen körperlichen Sinn aufgenommen sein, so kann doch die Norm für die Trennung und Verbindung der Zahlen, in deren Licht man jede Addition und Substraktion als falsch oder wahr beurteilt, nicht durch die Sinne erfaßt werden. [4]

Aber daß auch die *Zahlen* selbst nicht durch die körperlichen Sinne aufgenommen sein können, fährt Augustin fort, ist leicht ersichtlich, wenn man bedenkt, daß die Einheit Prinzip und notwendige Voraussetzung jeder Zahl ist. Nun aber kann die Einheit nicht durch die körperlichen Sinne uns zugeführt werden ; denn was immer durch die körperlichen Sinne erkannt wird, ist nicht Eines, sondern eine Vielheit ; denn das Objekt der Sinne ist das Körperliche, dieses aber hat unzählige Teile. Auch die kleinsten Körper haben wieder einen rechten und einen linken, einen obern und einen untern Teil, und deswegen kann man nicht sagen, daß irgend ein Körper eine wahre Einheit sei. Anderseits aber könnte man in einem Körper nicht so viele Teile zählen, wenn sie nicht auf Grund der Erkenntnis des Einen unterschieden würden. Denn wenn ich die Einheit im Körper suche und keinen Zweifel hege, sie in ihm nicht zu finden, so erkenne ich jedenfalls, was ich dort suche und dort nicht finde und nicht finden kann,

[1] De ord. II 2. n. 6.
[2] De Trin. XV 23 n. 43.
[3] Conf. X 12 n. 19.
[4] De lib. arb. II 8 n. 20 f.

was überhaupt nicht dort sein kann. Wenn ich also erkannt habe, daß der Körper nicht Eines ist, so habe ich schon erkannt, was das Eine ist ; denn wenn ich das Eine nicht kennen würde, so könnte ich auch nicht das Viele im Körper zählen. Wo immer aber ich das Eine erkannt habe, sicher habe ich es nicht durch einen körperlichen Sinn erkannt, weil ich durch diesen Sinn nur den Körper erkenne, der aber nicht wahrhaft Eines ist, wie gezeigt worden. Wenn ich aber die Einheit nicht durch einen körperlichen Sinn wahrgenommen habe, dann habe ich überhaupt keine Zahl durch einen Sinn gewonnen, nämlich eine Zahl, die wir auf intelligible Weise erkennen ; denn die Zahlen sind ja aus Einheiten zusammengesetzt. [1]

Wir sehen ferner, fügt Augustin noch bei, daß alle Zahlen nach einem *bestimmten und unveränderlichen Gesetze* zu einander in bestimmten Verhältnissen stehen und dieses Gesetz ist gültig und fest und unumstößlich für alle Zahlen. Wo sind wir aber in den Besitz dieses Gesetzes gelangt ? Denn keiner hat durch irgendeinen körperlichen Sinn alle Zahlen erkannt ; die Zahlenreihe ist nämlich eine unendliche. Woher wissen wir also, daß dieses Gesetz für alle Zahlen gilt ? Diese so sichere Wahrheit wird nicht durch eine sinnliche Vorstellung oder durch ein Phantasiegebilde, sondern *in einem innern Lichte* erkannt, das der körperliche Sinn nicht erfaßt. Auf Grund dieser und ähnlicher Beweise muß man anerkennen, sagt schließlich der Kirchenvater, daß die Idee und Wahrheit der Zahlen (rationem veritatemque numerorum) nicht in den Bereich sinnlicher Wahrnehmungen fallen. [2]

Wie wir nach Augustin die Ideen der Einheit, der Zahlen und ihrer Gesetze unabhängig von der Sinneserfahrung besitzen, so auch die Idee bezw. die Gesetze der *Schönheit.* Auf die Gesetze des Schönen, die wir *in uns* vorfinden und nicht in der Außenwelt, kommt der Kirchenvater oft zu sprechen. « Wohin du dich immer wendest, überall begegnest du den Spuren, welche die Weisheit den Dingen eingeprägt hat. Durch sie redet die Weisheit zu dir und ruft dich, wenn du in die Außenwelt versunken bist, gerade durch die Formen der Außenwelt in dein Inneres zurück. Du siehst dabei, daß alles, was dein Wohlgefallen erweckt und durch den leiblichen Sinn dich entzückt, nach bestimmten Zahlenverhältnissen geordnet ist. Und wenn du nach dem Grunde fragst und in dich selbst zurückkehrst, so erkennst du, daß du das, was du durch die körperlichen Sinne wahrnimmst, nicht nach

[1] Ebd. n. 22.

[2] Ebd. II 8 n. 23 f.

Wert oder Unwert schätzen könntest, *wenn du nicht gewisse Gesetze der Schönheit in dir hättest*, auf die du alles als schön Empfundene beziehst ».[1]

Wenn ferner in allen Künsten die Harmonie den Kunstwerken Vollkommenheit und Schönheit verleiht und dadurch Wohlgefallen erweckt, selbst aber Gleichmaß und Einheit erfordert, sei es durch Ähnlichkeit gleicher Teile oder durch geordnete Abstufung ungleicher, wer könnte das höchste Gleich- und Ebenmaß in den Körpern finden? Wahres Gleich- und Ebenmaß kann, erwidert Augustin auf die von ihm gestellte Frage, weder durch die körperlichen Augen noch durch irgend einen Sinn erkannt werden, sondern es wird durch den Geist erfaßt.[2]

Auch *die Ideen der Glückseligkeit und der Weisheit und die Ideen des Guten* sind, wie unser Denker glaubt, nicht aus der Außenwelt abstrahiert, sondern sie sind dem menschlichen Geiste eingeprägt (impressae). Es ist eine Tatsache, daß alle Menschen das Gute anstreben und das Übel fliehen.[3] Wie es indes feststeht, daß wir *glücklich* sein wollen, so ist auch gewiß, daß wir *weise* sein wollen, weil ohne die Weisheit niemand glückselig sein kann. Denn niemand ist glückselig als durch das höchste Gut, das in jener Wahrheit, die wir Weisheit nennen, erkannt und festgehalten wird. Wie aber, bevor wir glückselig sind, unserm Geiste *die Idee der Glückseligkeit* eingeprägt ist — denn nur auf Grund einer solchen Idee wissen und sprechen wir es mit Zuversicht und ohne Zögern aus, daß wir glückselig sein wollen — so muß, bevor wir sind, in unserm Geiste *die Idee der Weisheit eingeprägt* sein. Auf Grund dieser Idee beantwortet jeder die Frage, ob er weise sein wolle, ebenfalls ohne die geringsten Bedenken in bejahendem Sinne.[4]

Was von der Idee der Glückseligkeit und Weisheit gilt, das muß auch gesagt werden von *der Idee des Guten*. Wir erkennen, daß die Dinge gut sind, und unterscheiden sie voneinander hinsichtlich ihrer Güte. Aber von all den Gütern, die uns bekannt sind, könnten wir nicht sagen, sofern wir ein wahres Urteil darüber fällen, daß das eine besser sei als das andere, *wenn uns nicht die Idee des Guten selbst eingeprägt wäre*, die es uns ermöglicht, etwas als gut anzuerkennen oder das eine dem andern vorzuziehen.[5]

[1] Ebd. 16 n. 41.
[2] De verit. rel. c. 30 n. 55.
[3] De lib. arb. II 9 n. 26.
[4] Ebd., vgl. Conf. X 20 f.
[5] De Trin. VIII 3 n. 4.

Zur Klasse dieser « notiones impressae » rechnet Augustin auch *die Idee der Wahrheit.* Er nennt sie zwar nicht ausdrücklich eine « notio impressa », äußert sich aber darüber doch ähnlich wie über die schon genannten Ideen. Vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam nisi ubi noverunt etiam veritatem ? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt. Et cum amant beatam vitam quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem : nec amarent nisi esset notitia ejus in memoria eorum. [1]

Außer diesen Ideen, die *vor aller Erfahrung* in uns sind, besitzen wir nach Augustin gewisse allgemeine Erkenntnisse, bevor wir die Dinge im besondern kennen lernen oder einzelne Erkenntnisse uns aneignen. Von dem allgemeinen Prinzip ausgehend : Rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest [2], stellt der Kirchenvater die Frage : Wie kann man von dem Verlangen erfüllt sein, eine bestimmte Lehre kennen zu lernen, obschon man noch nichts davon weiß, oder wie kann man scheinbar etwas lieben, was man noch nicht erkannt hat ? [3]

Diese Tatsache, daß wir eine uns noch unbekannte Lehre kennen zu lernen verlangen, muß zunächst darauf zurückgeführt werden, meint Augustin, daß man uns darob lobt und preist. Damit ist die Frage, fährt er fort, allerdings noch lange nicht genügend erklärt. *Wenn wir nicht zum voraus* wenigstens einigermaßen *einen Begriff von einer jeden Lehre hätten,* so würden wir niemals von dem Verlangen erfüllt werden, sie kennen zu lernen. [4] Wer würde sich z. B. irgendwelche Mühe oder Anstrengung kosten lassen, die Rhetorik zu studieren, wenn er nicht vorher wüßte, daß es die Redekunst ist ? [5] Wenn einer die Bedeutung der Wörter kennen zu lernen verlangt, so tut er dies nur deswegen, weil er schon vorher weiß, daß sie etwas bedeuten müssen. [6] Ja, wer überhaupt etwas Unbekanntes zu wissen verlangt, muß schon wissen, was « wissen » heißt ; denn wer behauptet, er wisse etwas nicht, muß schon wissen, was « wissen » bedeutet ; er könnte sonst den nicht Wissenden vom Wissenden nicht unterscheiden. [7]

[1] Conf. X 23 n. 33. [2] De Trin. X 1 n. 1. [3] Ebd.
[4] Ebd. [5] Ebd. [6] Ebd.
[7] Ebd. 1 f. n. 2 f.

So steht also fest, bemerkt schließlich Augustin, daß, wer immer nach etwas forscht, etwas zu wissen trachtet, nicht nach Unbekanntem strebt, wenn er auch mit dem brennendsten Verlangen etwas, das er nicht weiß, zu wissen begehrt. Denn entweder hat er schon eine allgemeine Kenntnis von dem, was er zu wissen begehrt, und verlangt dies auch in einem einzelnen Dinge wieder zu erkennen, sofern letzteres ihm noch nicht bekannt ist und es ihm andere anpreisen; und zwar hat er eine allgemeine Kenntnis davon, indem er sich eine Vorstellung davon auf Grund von etwas schon Bekanntem bildet. Oder er schaut in « specie sempiternae rationis » etwas und trägt auf diese Weise ein Verlangen nach ihm, wenn es in irgendeinem zeitlichen Dinge sich findet. Aber, indem er jenen, die es kennen und rühmen, glaubt und es liebt, so liebt er nicht etwas Unbekanntes. [1]

Ähnlich wie mit den erwähnten Ideen und Erkenntnissen verhält es sich mit gewissen *dialektischen Prinzipien*. Auch diese sind vom Zeugnis der Sinne ganz unabhängig, wie das Kontradiktionsprinzip, ferner die Gesetze, daß, wenn der Vordersatz eines hypothetischen Urteils angenommen ist, daraus auch die Annahme des Nachsatzes folgt, daß im disjunktiven Urteile die Verneinung aller Glieder bis auf eines, die Bejahung dieses einen Gliedes in sich schließt. [2] Denn wenn Augustin den Akademikern gegenüber betont, daß wir diese Gesetze kennen und für gewiß halten, wie sich auch die Sinne dabei verhalten mögen, so ist klar, daß er bei dieser Gelegenheit nicht ihre innere Notwendigkeit hervorhebt, sondern ihre Unabhängigkeit von der Sinneserfahrung. [3]

Von Platon hat Augustin in der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit auch die *Lehre von der Wiedererinnerung* übernommen, da er die Ansicht äußert, die Seele habe wahrscheinlich alle Erkenntnisse mit sich gebracht und daher sei das Lernen nichts anderes als ein Sichwiedererinnern. [4] Weil diese Lehre vom Ursprung der Erkenntnisse auf der Voraussetzung beruht, daß die Seele die Ideen in einer frühern, körperlosen Existenz durch anschauendes Erfassen aufgenommen habe, so bekannte sich Augustin in seinen frühern Schriften auch zu dieser Ansicht Platons. In Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die ihm aus der Annahme des Präexistenzianismus erwuchsen, gab er indes diese Theorie schließlich auf und ließ damit zugleich

[1] Ebd. n. 4.
[2] C. Ac. III 13 n. 29.
[3] Ebd.
[4] De Quant. an. c. 20 n. 34.

auch die damit zusammenhängende Lehre von der Wiedererinnerung fallen.

An deren Stelle übernahm er von Plotin *die Theorie von der göttlichen Erleuchtung.* Darnach erlangt die Seele die geistigen Erkenntnisse mittels eines intelligiblen Lichtes, das sie gewissermaßen durchleuchtet und durchströmt; die Abstraktion, die für Aristoteles die Grundlage der geistigen Erkenntnisse bildet, war, wie wir schon früher bemerkten, Augustin durchaus unbekannt, da bei ihm die psychologischen Voraussetzungen dafür gänzlich fehlen. [1]

Wir haben im Vorausgehenden einige philosophische Anschauungen absichtlich ziemlich eingehend wiedergegeben, um die innige Verwandtschaft aufzuzeigen, die Augustin zu Platon und Plotin, und zwar vor allem zum erstern aufweist, sofern auch dieser der Meinung war, die Ideen des Guten, Schönen und Gerechten müßten an sich schon in uns sein, bevor wir über das Mehr oder Minder der Güte, Schönheit, Gerechtigkeit usw. der Dinge zu urteilen vermöchten. [2] Auf einen Zug, den der Kirchenvater mit den beiden griechischen Denkern gemein hat, möchten wir, da dessen Vorhandensein für die Lösung unserer Frage von besonderer Bedeutung ist, noch eigens hinweisen.

Es ist nämlich sowohl Platon wie Plotin eigentümlich, Ideen, Begriffe, Abstraktionen zu *hypostasieren,* von der logischen Ordnung sozusagen ganz unvermittelt in die ontologische überzugehen. So wird von *Platon* die Idee (ἰδέα), die ursprünglich etwas Logisches, das bloße Erzeugnis eines Gedankenprozesses ist, unvermittelt, ohne Kausalschluß zu einer selbständigen realen Wesenheit erhoben, hypostasiert. [3] Ebenso verdinglicht *Plotin* das Resultat der höchsten Abstraktion zu einem gesondert existierenden Wesen, hält es für das Prinzip dessen, woraus es abstrahiert ist und identifiziert es dann mit der Gottheit. [4]

Wie Hessen [5] und vor ihm schon C. Heim [6] betont haben, finden sich auch bei Augustin starke Anklänge an diese Eigentümlichkeit der platonischen Philosophie. Nach der Art Platons zeigt er in seinen

[1] Vgl. *Kälin,* Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 53 ff.
[2] Vgl. *A. Stöckl,* Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, I. Bd., 88.
[3] *Überweg-Heinze,* Geschichte der Philosophie, 1909, Bd. I, 160 f.
[4] Ebd. 335.
[5] *Hessen,* Der augustinische Gottesbeweis, 1920, 24 f.
[6] *Heim,* Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911, 57, zitiert bei *Hessen,* a. a. O.

Schriften wiederholt das Bestreben, durch Hypostasierung eines abstrakten Begriffes das Dasein einer höhern Wirklichkeit zu erweisen, von geltenden, idealen Wahrheiten zu einer *substantiellen* Wahrheit fortzuschreiten. So schreibt er in den Soliloquien: Wenn die Wissenschaften als Wissenschaften wahr sind, wird dann jemand leugnen, daß es die Wahrheit selbst ist, wodurch alle Wissenschaften wahr sind? [1] Für die Wahrheit der Wissenschaften wird hier ganz offensichtlich die Wahrheit, die als substantielle Realität existiert, als Grund angegeben. In ähnlicher Weise verdinglicht Augustin die Wahrheit, wo er die Auffassung vertritt, daß, wenn auch die ganze Welt unterginge, doch die Wahrheit nicht untergehe: Wenn auch die ganze Welt unterginge und die Wahrheit mit ihr, so wird es doch wahr bleiben, daß die Welt und die Wahrheit untergegangen sind. Es gibt nichts Wahres ohne die Wahrheit, somit geht die Wahrheit keineswegs unter. [2] In De divers. quaest. indentifiziert Augustin die verdinglichte Wahrheit ausdrücklich mit Gott: Omne verum a veritate verum est ... Est autem veritas Deus. [3]

Für Platon ist die hypostasierte Idee das in seiner Art *unveränderliche, raum- und zeitlose,* vollkommene Wesen. Auch Augustin schreibt der Wahrheit, die er hypostasiert, Unveränderlichkeit, Ewigkeit oder Allgemeingiltigkeit zu. Er bezeichnet als Merkmale des echten Seins ausdrücklich die *Unveränderlichkeit*: id enim vere est, quod incommutabiliter manet. [4] Vermöge dieser Eigenschaft besitzen die Begriffe wahres Sein: Ea quae intelligit animus, cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea et tamen sunt, *maximeque sunt,* nam *eodem modo semper sese habent.* [5] Gegen Ende des Beweises für das Dasein Gottes, wie ihn Augustin in De lib. arb. aufstellt, weist er den Evodius auf eine Wahrheit hin, die allgemein und unveränderlich ist, und erblickt in dem letzten Merkmale den Grund, daß sie etwas Höheres ist als die menschliche Vernunft und daher mit Gott indentifiziert werden darf. [6] In gleicher Weise hebt Augustin in De ver. rel. gegenüber der Veränderlichkeit der Menschenseele die Unveränderlichkeit eines « Gesetzes aller Künste » hervor, um es, wie es auch hier scheint, gerade auf Grund dieses Charakters Gott gleich zu stellen. [7]

[1] Sol. II, 11 n. 21.
[2] Ebd. n. 28.
[3] De div. quaest. 83, q. 1.
[4] Conf. VII n. 17.
[5] De immortalitate an. n. 17.
[6] De lib. arb. II 12 n. 33; 15 n. 39.
[7] De verit. rel. c. 30 n. 52 ff.

Wenn Augustin, nachdem er erkannt, daß es über dem Menschengeiste eine unveränderliche, alles umfassende Wahrheit oder ein Gesetz aller Künste gibt, das den gleichen Charakter aufweist, das Dasein Gottes als gegeben betrachtet, so darf man ihm nicht etwa folgenden Gedankengang zuschreiben : Was veränderlich ist, ist in Potenz. Nun darf man aber nicht annehmen, es sei einmal alles in Potenz gewesen ; also muß es ein Wesen geben, das absolut unveränderlich oder actus purus ist. Dieses aristotelisch-thomistische, kausale Beweisverfahren widerspricht in hohem Maße der Tatsache, daß der Kirchenvater in seinen philosophischen Anschauungen durchgehends platonisch-plotinisch eingestellt ist. Der Gedankengang der augustinischen Gotteserkenntnis dürfte vielmehr folgender sein : Es gibt über dem Menschengeiste eine unveränderliche Wahrheit bezw. ein unveränderliches Gesetz aller Künste. Unveränderlichkeit oder Unwandelbarkeit ist — und diese Anschauung verdankt Augustin Platon — ein wesentliches Merkmal der Gottheit. Also existiert, weil es eine unveränderliche Wahrheit gibt, ein Gott.

Wenn wir nun in Betracht ziehen, in wie vielen Zügen die philosophische Geistesrichtung Augustins mit jener Plotins und vor allem Platons übereinstimmt, insbesondere auch was das Bestreben betrifft, Begriffe oder Ideen, also etwas Ideales zu hypostasieren, dürfen wir es folgerichtig als höchst wahrscheinlich erklären, daß es sich um eine Hypostasierung der unveränderlichen, über dem Menschengeiste stehenden Wahrheit handelt, wo Augustin diese, nachdem er sie eben noch offensichtlich als etwas Logisches hingestellt, unvermittelt mit Gott identifiziert.

III.

Auf Grund unserer Darlegungen, in denen wir, um unsere These zu begründen, ein Hauptgewicht darauf legten, Augustins Anschauungen über die Gotteserkenntnis vor allem aus seiner platonischen Einstellung heraus zu erklären, dürfte die Ansicht unhaltbar sein, « daß Augustins Gedankengänge (in seinen Erörterungen über die Erkenntnis des Daseins Gottes) keine andern sind als diejenigen, die die Scholastik später klarer und deutlicher im noëtischen und henologischen Gottesbeweis zusammengefaßt hat. [1] Denn einmal widerspricht diese Deutung des augustinischen Gottesbeweises, wie Hessen mit Recht bemerkt [2],

[1] Philosoph. Jahrbuch, 34 (1921), 287.
[2] Augustinus, 48 f.

den geschichtlichen Tatsachen, da nämlich Baeumker [1] und Grunwald [2] in ihren Forschungen über die Gottesbeweise des Mittelalters zum Ergebnis gelangt sind, daß der kausale Gottesbeweis in der christlichen Philosophie erst bei den dem 12. Jahrhundert angehörenden Viktorinern sich findet. Sodann ist der kausale Gottesbeweis für das stark platonisch gerichtete Denken Augustins doch etwas ganz Fremdes. Da endlich die Grundlage, von der aus Augustin sich zu Gott aufschwingt, logisch ist, so wäre es für Augustin gar nicht möglich, mittels des Kausalprinzips von bloß logischen Gegebenheiten aus zu Gott als etwas Realem sich zu erheben.

Wir wiederholen übrigens dieser Anschauung gegenüber, was wir schon anderswo betonten [3], daß nämlich in dieser Kontroverse zwei Fragen auseinander zu halten sind, erstens : Hat Augustin *faktisch* Gottes Existenz unter Zuhilfenahme des Kausalgesetzes bewiesen ? und zweitens : Läßt sich aus gewissen Stellen seiner Schriften *für uns* ein kausaler Gottesbeweis in was immer für einer Form bilden ? Die erste Frage ist aus den Gründen, die wir dargelegt haben, zu verneinen, die zweite zu bejahen. Der Kirchenvater hat das Kausalgesetz wohl gekannt, aber er hat es nach unserer Ansicht nie angewandt, um mittels dessen von den Geschöpfen zu Gott aufzusteigen.

Die Ansicht Hessens [4], wonach Augustin aus den Begriffen des Wahren, Guten und Schönen Gott erschließt, oder daß er durch eine Wesensanalyse dieser Begriffe zu Gottes Dasein gelangt, oder daß der Kirchenvater die Werte des Wahren, Guten und Schönen als Ausstrahlungen einer Gottheit betrachtet und daraus deren Dasein erschließt, vermögen wir auch nicht zu teilen. Wie wir schon bemerkt haben, ist es unmöglich, durch einen Schluß von einer logischen Grundlage aus, und als eine solche betrachtet Hessen selbst die incommutabiliter vera, in die reale Ordnung zu gelangen ; das gleiche gilt auch, wenn die Wesensanalyse die Brücke zwischen der logischen und realen Ordnung bilden soll. Noch unhaltbarer erscheint die Ansicht, wonach der Kirchenvater von den genannten Begriffen als Ausstrahlungen einer Gottheit deren Dasein erschließen soll ; denn abgesehen davon,

[1] *Witelo*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II 12, 286-338.

[2] Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Beiträge VI 3.

[3] Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, 74 f.

[4] Vgl. *Hessen*, Augustinus.

daß diese Anschauung pantheistischen Charakter besitzt, stehen wir vor der gleichen Schwierigkeit wie bei den beiden vorigen.

Das Schlußergebnis unserer Ausführungen ist in gewisser Hinsicht betrübend : Wenn unsere Ansicht, wonach Augustin das Dasein Gottes durch Hypostasierung einer logischen Gegebenheit und nicht durch einen kausalen Schluß von den realen Dingen aus zu erweisen sich bemüht hat, richtig ist, dann muß dieser sein Versuch als etwas Verfehltes bezeichnet werden. Indessen tut diese Tatsache der Größe des « ungestümsten Wahrheitsuchers » eigentlich keinen Eintrag ; denn auch bei der Erforschung der Wahrheit ist es in erster Linie nicht der Erfolg, der einem Menschen Wert verleiht, sondern das edle Streben. Sollte übrigens der Mangel, der dem augustinischen Gottesbeweis anhaftet, gleichsam einen zarten Schatten auf den großen Denker werfen, dann darf nicht unbeachtet bleiben, daß nach den Verheerungen der Erbsünde alles menschliche Wissen, auch das vollkommenste, doch nur Stückwerk sein kann, und daß ein jeder Mensch, auch der größte Bahnbrecher auf irgendeinem Gebiete der Kultur, stets ein Kind seiner Zeit ist.

Die Lehre von der realen spezifischen Einheit in der älteren Skotistenschule.

Von Dr. Johannes KRAUS, Mainz.

Die Lösung, die Duns Skotus dem zentralen philosophischen Problem der Realität der Universalien gab, barg noch soviel Fragwürdiges in sich, daß sie den eigenen Anhängern des Doctor subtilis selbst zu einem schweren Problem geworden ist. Es ist merkwürdig genug, daß gerade die Lehre, der im Gesamtgefüge des skotistischen Systems eine entscheidende Bedeutung zuerkannt werden muß, und die ihrerseits das philosophische Schaffen und Ringen des 14. und 15. Jahrhunderts entscheidend beeinflußt hat, jederzeit bis in unsere Tage hinein nicht etwa nur in ihrer Wertung, sondern ebenso in ihrer Sinnerfassung umstritten blieb. Welche verschiedene, z. T. ganz entgegengesetzte Deutung die Universalienlehre des Duns Skotus in der neueren Forschung erhielt, ist allbekannt. Je mehr aber das philosophiegeschichtliche Schaffen der Gegenwart zu einer umfassenderen Durchforschung der Gedankenwelt des großen franziskanischen Lehrers und seiner Schule vordringt, umso wuchtiger wird auch die Zerrissenheit und tiefe Gegensätzlichkeit der Skotisten in der Erfassung und Ausdeutung der Universalienlehre ihres Meisters in die Erscheinung treten. Zwar wird in einer neueren Untersuchung von St. Swiezawski dem Gedanken Ausdruck verliehen, bei den älteren Skotisten dürfe man vielleicht keine größere Klarheit als bei ihrem Meister, aber doch eine stärkere Sicherheit in dem Verständnis der Lehre als bei uns erwarten. [1] Allein für die jüngere Skotistenschule muß schon nach deren eigenem Geständnis eine solche Sicherheit in der Interpretation der Universalienlehre von Duns Skotus ganz und gar verneint werden.

[1] *St. Swiezawski,* Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, tom. IX, Paris 1934, S. 206 : « Assurément, les Scotistes anciens ne sont pas plus claires que leur maître : on peut penser, pourtant, qu'ils possédaient de sa doctrine une intelligence plus sûre que la nôtre ».

Zum Beweise dafür braucht man nur auf das eindeutige Urteil des Skotisten *Johannes de Rada* O. F. M. hinzuweisen: « Caeterum inter Scotistas non satis constat, quid senserit Scotus; est namque circa hoc triplex opinio ». [1] Die vorsichtige Art, wie dieser hervorragende Skotist nach der Darlegung der drei Erklärungen seine eigene Entscheidung formuliert, bezeugt in ihrer Relativität nur den Mangel an Sicherheit im Verständnis der Skotuslehre: « Ex his tribus opinionibus prima et tertia sunt magis ad mentem Doctoris subtilis ». [2] Sein Zeitgenosse *Philipp Faber* spricht sogar von einer Verfälschung der Lehre selbst bei anerkannten Autoren; die Lehre des Doctor subtilis werde vielfach verdunkelt, statt in klareres Licht gestellt; als Skotuslehren würden Meinungen ausgegeben, an die dieser nicht einmal im Traume gedacht habe. [3] Selbst wenn man die temperamentvolle Ausdrucksweise dem Charakter des Verfassers zugute halten wollte, so bleibt doch der vollkommene Mangel an einheitlicher Skotusinterpretation als geschichtliche Tatsache bezeugt. Darauf weist etwas später *Johannes Lalemandet* hin mit den Worten: « Varii alii modi interpretandi Scotum afferuntur tum a cit. Fonseca, tum a Rada ... et a Vallio ». [4] Der Mangel an Geschlossenheit und Einheitlichkeit im Verständnis der Universalienlehre des Duns Skotus, wie ihn die Zeugnisse für die Zeit um 1600 herausstellen, konnte auch von den großen und bedeutenden Skotisten des 17. und 18. Jahrhunderts nicht behoben werden. Er macht es ganz unmöglich, sich auf Vertreter der späteren Skotistenschule als die treuen Hüter und Träger einer geschlossenen, sicheren Tradition zu berufen.

Swiezawskis Wort gilt am ehesten von den unmittelbaren und mittelbaren Schülern des Duns Skotus, deren zeitliche Nähe oder gar unmittelbare lebendige Verbindung mit ihrem Lehrer eine gewisse

[1] *Johannes de Rada* O. F. M., Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum, tom. II, contr. 3, art. 1, Venetiis 1601, 74[a].

[2] ds. 75[a].

[3] *Philippus Faber* O. F. M., Philosophia naturalis Johannis Duns Scoti ..., Venetiis 1616, ad lectorem: « ... sed, ut quod sentio, aperte dicam, id quod involupte praestiterunt, ut potius doctrinae Scoti obnubilatores quam dilucidatores sese praebuerint; etenim pulchriores difficultates diligenter discussas a Scoto omiserunt et eas paucas, quas tractaverunt, ut plurimum alio intellectu sane quam ipse Scotus intenderet, et obscuriori et difficilliori modo tradiderunt, quo factum est, ut saepe in scholis et apud auctores probatos opinio, quam nec Scotus somniavit, pro opinione Scoti defendatur vel impugnetur ».

[4] *Joannnis Lalemandet* Decisiones Philosophicae, Monachii 1644, pars 1, disp. 4, part. 4, col. 111.

Bürgschaft für eine größere Sicherheit einer getreuen Erfassung und Weiterentwicklung der Lehre im Geiste des Meisters bot. Der zweifellos gegen Skotus und dessen Anhänger gerichtete Kampf eines Heinrich von Harclay, Wilhelm Farineri, Guido Terreni de Perpiniano, Hervæus Natalis, Durandus a St. Porciano, Petrus Aureoli, Wilhelm Ockham und des Dominikaners Crathorn gilt denn auch einer wenigstens in ihren Grundzügen durchaus einheitlichen Universalienlehre. [1] Die Frage, ob es sich in diesem Kampfe nicht doch nur um eine einseitige Auffassung der Skotuslehre oder deren Interpretation durch eine bestimmte Einzelgruppe dreht, wird erst eine eingehendere Untersuchung über die Universalienlehre der älteren Skotistenschule [2] entscheiden können.

Gerade die neueren, mit der Universalienlehre des Doctor subtilis sich befassenden Arbeiten [3] legen uns die Notwendigkeit einer scharfen Präzision des Fragepunktes auf. Der Kernpunkt der Frage wird in der geradezu klassischen Formulierung des Johannes Lalemandet so umschrieben : « Esse naturas quasdam universales in rerum natura certum est ; an tamen illae sint universales tantum fundamentaliter an etiam formaliter ante opus intellectus, valde controversum est ... ... Itaque controversiae status in hoc positus est, an illa unitas formalis, tum generica tum specifica sit in rebus formaliter ante opus intellectus ? ita ut natura, quae est in Petro, sit una formaliter ante opus intellectus cum ea, quae est in Paulo ». [4] Die uns heute gebräuchliche, erst durch den Kampf mit dem Nominalismus aufgezwungene und dadurch eindeutig sinnerfüllte, antinominalistische Fragestellung nach der Realität der Universalien ist ein vollkommen unzulängliches Mittel zur Sinnerfassung der skotistischen Universalienlehre. Auf diese angewandt, trifft sie ins Leere ; denn sie fragt nach etwas, was längst außer aller Frage steht. Sie reicht nicht an das Problem heran. « Daß es gewisse universale Naturen in den existierenden Dingen gibt,

[1] Vgl. *J. Kraus,* Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay, Divus Thomas (Freiburg), 11, 1933, 300-314.

[2] Dieses Wort will im weiteren Sinne gefaßt sein, etwa als Gefolgschaft ; vgl. *Ehrle, Kard. Franz* S. J., Der Sentenzenkommentar Peters v. Candia, Münster i. W. 1925, 251 f.

[3] *St. Swiezawski,* a. a. O. ; *J. Carreras y Artau,* La doctina de los Universales en Juan Duns Scot, Philosophia perennis (Festgabe J. Geyser) I, Regensburg 1930, 233-245 ; *Reinhold Messner* O. F. M., Das Individuationsprinzip in skotistischer Schau, Wissenschaft und Weisheit, I, M. Gladbach 1934, 8-27.

[4] *Lalemandet,* a. a. O.

steht fest », d. h. die Realität der Universalien in modernem Sinne ist die als selbstverständlich betrachtete Voraussetzung, die erst die Kernfrage ermöglicht : *Wie* denn diese realen Universalien in den existierenden Dingen sich vorfinden « an tantum fundamentaliter, an etiam formaliter ante opus intellectus ? » Das erst bildete die Kontroverse zwischen den Thomisten (und den sog. Pränominalisten) einerseits und den Skotisten anderseits : « Thomistis affirmantibus non esse formaliter universales nisi beneficio intellectus ; Scotistis ... contrarium sustinentibus, nimirum ante opus intellectus et a parte rei esse universales ». [1] Nur dieser Frage erschließt sich die Eigenart der skotistischen Universalienlehre [2] ; sie allein entspricht der philosophischen Problemlage zur Zeit des Doctor subtilis und seiner Schüler. [3]

Der Titel unserer Untersuchung braucht vielleicht ein Wort der Rechtfertigung. Er wurde in voller Angleichung an den Sprachgebrauch der ältesten Skotistenschule und ihrer Gegner gewählt, die die Universalienlehre zumeist unter der Quaestio behandeln : « Utrum unitas speciei sit unitas realis minor unitate numerali ? » Sie ist, wie das wiederum Lalemandet richtig hervorhebt, sachlich identisch mit den anderen Fragen : An dentur naturae universales a parte rei ? An universale sit in rebus formaliter ante opus intellectus ? [4] — Wenn auch die vorliegende Untersuchung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben darf, so glaube ich doch, so viele Autoren der ersten Skotistenschule berücksichtigt zu haben, daß endgültige Erkenntnisse gewonnen werden können.

Unter den Franziskanerlehrern des 14. Jahrhunderts, — auf diese soll sich vorliegende Untersuchung beschränken, — nehmen *Petrus de Aquila* und *Antonius Andreas* eine gewisse Sonderstellung ein, um derentwillen sie hier an erster Stelle behandelt werden. Durch ihren formell und inhaltlich engsten Anschluß an Duns Skotus sind sie weit mehr Überbringer und Vermittler der Skotuslehre als deren

[1] ds.

[2] Deshalb führt die Fragestellung von Carreras y Artau und St. Swiezawski an den Kernpunkt der skotistischen Universalienlehre nicht heran.

[3] Der Einbruch des Nominalismus hat eine *neue* Frage hinzugefügt, indem er nicht nur die Realität der Universalität, sondern auch die des Universalen leugnete.

[4] *Lalemandet*, a. a. O. : « Si enim natura sit a parte rei vere universalis, erit per consequens formaliter universalis ante opus intellectus, erit quoque una in multis ante opus intellectus et vice versa si sit una in multis secluso opere intellectus, erit quoque universalis ante opus intellectus formaliter ».

Interpreten. In dieser Eigenart aber lassen sie am besten den Ansatzpunkt für die ganze Problematik der skotistischen Universalienlehre erkennen.

Petrus de Aquila, auch *Scotellus* genannt, bietet in Dist. 3 q. 2 des 2. Buches seines Sentenzenkommentars [1] eine prägnante Wiedergabe von Oxoniense II, d. 3 q. 1. Die Formulierung der Frage: « Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem propriam determinantem naturam ad singularitatem? » [2] bekundet noch den ursprünglichen Zusammenhang des Problems der realen spezifischen Einheit mit dem des Individuationsprinzips und weist damit in die physische Ordnung, die allein dieses Problem stellen kann. Duns Skotus hatte in seiner Beweisführung für die Notwendigkeit eines Individuationsprinzips an zweiter Stelle aus dem Vorhandensein einer real gegebenen nichtnumerischen Einheit geschlossen, die materielle (und sodann jede geschaffene) Substanz sei nicht von sich aus individuell. Petrus de Aquila leitet diesen Beweis mit den Worten: « Tertio arguit Scotus fortissime sic » ein und deutet damit auf die diesem zugesprochene Bedeutung und Wertschätzung hin, die zu seiner Loslösung aus dem ursprünglichen Zusammenhang und zur Eigenbehandlung führten. Zur Begründung der realen spezifischen Einheit führt Petrus de Aquila die von Skotus gegebenen Beweise mit Ausnahme des letzten an:

1. Die erste Maßeinheit in jedem Genus fordert eine reale spezifische Einheit.
2. Die reale spezifische Einheit ermöglicht erst eine Vergleichung in der Spezies.
3. Auf sie gründen sich Identität, Ähnlichkeit und Gleichheit.
4. Reale konträre Gegensätzlichkeit bedingt in ihren Beziehungsgliedern eine reale nichtnumerische Einheit.
5. Jeder sinnliche Erkenntnisakt erkennt sein Objekt nur unter dieser Einheit.
6. Ohne reale spezifische Einheit gäbe es nur numerische Verschiedenheit. [3]

[1] *Petri de Aquila* Libri IV Sententiarum, Speier 1480; Codex lat. Monac. der Staatsbibliothek München 18339. Diesen werde ich mit heranziehen; er ist 1340 geschrieben.

[2] So nach Clm. 18339 f. 32va.

[3] « Tertio arguit [fortissime] sic Scotus: Cuius unitas realis [in hoc individuo] minor est unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali. Sed unitas realis in hoc individuo est minor unitate numerali; ergo ... Probatio

Petrus de Aquila gibt nun noch nähere Bestimmungen der Natur und Realität dieser Einheit, sowie ihres Verhältnisses zur Singularität. Die reale spezifische Einheit folgt als transzendentale Bestimmung der gemeinen indifferenten Natur, wie die numerische Einheit der individuellen Entität. Sie ist der indifferenten spezifischen Natur eigentümlich. [1] — Ihre Realität, die ja im 5. Beweise durch den Hinweis auf das existierende Objekt eines aktuell getätigten Sehaktes eindeutig gekennzeichnet ist, wird näherhin als extramentales Sein, als ein esse in re bestimmt. [2] Der individuellen Einheit gegenüber

minoris : Si unitas realis est alia ab unitate numerali, constat statim quod est minor. Probatur autem, quod unitas realis est alia ab unitate numerali a Scoto multipliciter. Primo per Philosophum, X. Metaphys., ubi dicit, quod in omni genere est unum primum, quod est mensura omnium, quae sunt illius generis. Sed illa unitas est realis, non numeralis ; [ergo etc.]. Probatio minoris, quia in individuis eiusdem speciei non est hoc prius et illud posterius ; sed mensurans est prius mensurato ; ergo. — Secundo sic : Philosophus VII. Physicorum dicit, quod in specie fit comparatio, in genere autem non. Et ratio est ibidem per eum, quia species dicit naturam unam, genus autem non. Et intendit ibi Philosophus, quod species sit una unitate reali [non autem unitate numerali, quia in tali non fit comparatio ; ergo unitas specifica est realis]. — Tertio sic : Philosophus V. Metaphys. dicit, quod idem, simile et aequale fundatur super unum. Sed illa unitas est realis non numeralis ; ergo. Probatio minoris, quia nihil unum unitate numerali est simile vel aequale sibi ipsi. — Quarto sic : Unius oppositionis realis sunt duo extrema opposita realia. Sed contrarietas est oppositio realis ; ergo utrumque extremum est unum unitate reali et non unitate numerali, quia tunc praecise hoc album esset contrarie huic nigro, quod est inconveniens. — Quinto sic : Unius actionis sensus est unum obiectum secundum unitatem realem non numeralem. Et ergo alia est unitas realis quam numeralis. Consequentia patet ; probatio antecedentis, quia potentia cognoscens hoc obiectum hac unitate unum cognoscit ipsum distinctum a quolibet, quod non est hac unitate unum. Sed sensus [non] cognoscit obiectum inquantum est distinctum a quolibet, quod non est unum illa unitate numerali ; ergo. — Ultimo : Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed hoc est falsum ; ergo et illud. Probatio falsitatis ; quia omnis diversitatis numeralis ut sic est aequalis et sic omnia essent aequaliter distincta ; et sic intellectus non posset plus abstrahere a sorte et platone quam a sorte et [linea]. Consequentia probatur, quia unum et multa sunt opposita, X. Metaphys. Sed quotiens dicitur unum oppositorum, totiens dicitur et reliquum ». Sent. II d. 3 q. 2 art. 1. — Die in [] stehenden Stellen geben den Text von Clm. 18339.

[1] « Sicut unitas in communi consequitur per se aliquam entitatem, sic unitas individualis consequitur per se entitatem, sed non consequitur per se entitatem naturae, quia naturae est propria unitas realis ». Sent. II d. 3 q. 2 art. 5.

« Natura seipsa est una unitate reali, non unitate numerali ». ds. art. 1.

[2] Auf den Einwand : « ita se habet communitas et singularitas ad naturam sicut esse in intellectu et esse verum extra animam » antwortet er : « Maior est falsa, quia non ita se habet communitas naturae extra intellectum et unitas in re ; nam unitas realis communis est aliquid extra animam ». ds. art. 1.

erscheint sie immer als eine geringere, insofern sie nicht wie diese jede Teilung ausschließt. Als transzendentale Bestimmtheit der indifferenten Natur ist sie eine « unitas realis communis » ; von ihr gilt, was von der gemeinen Natur gesagt wird : Sie ist naturhaft früher als die singuläre und indifferent gegen jede numerische Bestimmtheit, aber bestimmungsfähig und in der kontrahierten Natur denominativ singuläre Einheit. [1] Ihr Gemein-Sein will keine Zugehörigkeit zu vielen besagen, sondern ist der Natur-Entität in einem Individuum zugeeignet. [2]

Auch *Antonius Andreas* behandelt in seinem Sentenzenkommentar die Frage nach der realen spezifischen Einheit im Rahmen des Individuationsproblems : « Utrum substantia materialis ex se sit singularis et individua ? ». [3] In seiner Metaphysik finden sich die einschlägigen Ausführungen in den Fragen nach dem Objekt der sinnlichen Erkenntnis bzw. der Erkenntnis des Singulären und nach der Realität der Universalien. [4] Die Anlehnung an Duns Skotus ist aber hier noch weit enger als bei Petrus de Aquila ; Metaphys. l. I q. 7 f. und l. VII q. 16 sind nichts anderes als eine nur wenig überarbeitete, fast wörtliche Textwiedergabe von Duns Skotus Metaphys. l. I q. 6 und l. VII q. 18. [5]

Zur Begründung der realen spezifischen Einheit gibt A. A. die Beweise aus der Maßeinheit in jedem Genus [6], der realen Ähnlichkeit [7], der realen konträren Gegensätzlichkeit [8], der übernumerischen realen Verschiedenheit [9], dem Objekt des sinnlichen Erkenntnisaktes [10] und der univoken Zeugung. [11] Diesen fügt er noch einen neuen hinzu, von dem er ausdrücklich bekennt : « Quinta ratio non est Scoti », der aber

[1] « Dico, quod ... omnis entitas quiditativa est prior hac vel ista entitate et indifferens ad eas ».

« Ergo potest dici unum unitate numerali primo et per se, secundario et denominative. Primo modo est differentia contrahens per se, secundo modo natura potentialis contracta ». ds. art. 5.

[2] « Concedo, quod unitas realis non est alicuius entitatis in duobus individuis, sed in uno ». ds.

[3] Sent. 1, II d. 3 q. 1 Antonii Andreae in quatuor Sententiarum libros, Venetiis 1578, f. 56va.

[4] Divinae scientiae clarissimi Antonii Andreae quaestiones. Venetiis 1514.

[5] In der Textwiedergabe beschränke ich mich deshalb auf das Unumgängliche.

[6] Sent. a. a. O. f. 56va ; Metaphys. 1, VII q. 16, f. 41ra.

[7] Sent. ds. ; Met. ds.

[8] Sent. a. a. O. f. 56vb.

[9] Sent. ds. ; Met. a. a. O. f. 41rb.

[10] Met. a. a. O. f. 41ra.

[11] Sent. a. a. O. f. 56vb : « Circumscripto omni actu intellectus generatio ignis ab igne esset univoca et generatio ignis a sole esset sibi aequivoca ; ergo

im wesentlichen nur eine Entfaltung des Beweises aus der übernumerischen realen Verschiedenheit darstellt. [1]

In der näheren Bestimmung dieser Einheit betont A. A. sehr stark den Realitätscharakter und deutet das Realsein im Sinne eines Wirklich-Seins in der physischen Ordnung. Aus dem Realcharakter der nichtnumerischen Einheit folgert er sogar die Notwendigkeit einer aktuellen Existenz ihres Trägers und weiterhin die Unmöglichkeit der Annahme, die aktuelle Existenz sei schon durch sich selbst singulär. [2] Die nichtnumerische reale Einheit ist vorhanden ohne das Dazwischentreten irgend einer Tätigkeit des Intellektes; die in dieser Einheit stehende Entität geht dem Akte des Intellektes voraus, ja durch diese im Objekt vorausgehende Einheit wird der Intellekt angeregt, das Gemeinsame von den Einzeldingen zu abstrahieren. [3] Wie das Objekt,

univocatio est aliqua unitas realis; sed patet, quod non est numeralis, quia idem non generat se; ergo unitas specifica, qua sunt idem individua, quae numero sunt plura, est aliqua unitas realis». Sent. II. d. 3 q. 1, f. 56vb.

[1] «Diversitas Petri ad lapidem est diversitas realis et realiter a diversitate eiusdem Petri ad Sortem et utraque diversitas habet unum reale extremum primum, quod est eius fundamentum; ergo super alia unitate reali fundatur diversitas Petri ad lapidem quam super unitate numerali, super quam fundatur diversitas Petri ad Sortem; ergo». Sent. II d. 3 q. 1, f. 56vb.

[2] «Si unitas specifica est unitas realis, ut probatum est in prima quaestione, sequitur, quod entitas ex se habet actualem existentiam et tamen, ut patet ibi, ex se non est hoc formaliter, sed fit hoc per aliud contrahens. Ergo nec actualis existentia est formaliter haec, sed determinatur per aliud contrahens, ut fit haec». Sent. II d. 3 q. 3, f. 57vb.

[3] «Oportet dare praeter unitatem universalis in actu aliquam unitatem realem minorem unitate numerali, quae est prior ex natura rei unitate universalis, a qua movetur intellectus ad causandum aliquod commune abstractum ab hoc singulari et illo eiusdem speciei magis quam diversarum. Aliter universale esset pura fictio; et probatur etiam unica ratione pro nunc, quia circumscripto omni intellectu haec albedo magis convenit cum hac albedine quam cum aliquo alterius speciei vel generis. Ista convenientia, cum sit de primo modo relativorum, fundatur super unum. Ergo ista unitas est realis, quia relatio realis non potest fundari supra ens rationis tantum, sed haec unitas non est numeralis. Patet; ergo erit aliqua minor. Unde dicendum quod istud unum reale praecedens actum intellectus (non) est unum in multis, quantum est de se; sed est unum praeter multa vel de multis per intellectum abstrahentem et praedicantem illud de multis et tunc est actu universale et non prius .... Dicendum ergo ..., quod unitas obiecti sensus, quam dixi unitatem generis, non est aliqua unitas universalis in actu, ... sed est aliquid unum unitate priore, quae est unitas realis, minor tamen unitate numerali». Met. 1, I q. 7, f. 8ra.

(Das (non) des Textes muß gestrichen werden, weil es nicht dem Zusammenhang entspricht, auch in anderen Drucken und bei Skotus im gleichen Texte, sowie in den Mss. Cod. Amplon. F 359 der Erfurter Stadtbibliothek und Clm. 18788 der Münchener Staatsbibliothek sich nicht findet.)

so geht auch diese Einheit dem Erkenntnisakt voraus; den Einwurf, das adäquate Objekt der Sinneserkenntnis sei das abstrakt Allgemeine, weist er zurück.[1] Durch die Existenz eines mit dieser geringeren Einheit behafteten Seins in den singulären Dingen existiert das Universale in der physischen Ordnung.[2] — Die reale geringere Einheit ist eine Eigentümlichkeit der indifferenten Natur.[3] Sie ist mit numerischer Vielheit vereinbar[4] und begründet ein unum in multis.[5] Trotzdem ist sie verschieden von der Einheit des aktuell Universalen und früher als diese[6]; denn ihre Indifferenz kann wie die der spezifischen Natur nur als eine negative oder privative bestimmt werden.[7]

Petrus de Aquila und Antonius Andreas hatten die Lehre von der realen spezifischen Einheit der Öffentlichkeit vorgelegt, wie sie dieselbe von ihrem Meister empfangen hatten. Ihr Ergebnis besagt unzweifelhaft, daß eine überindividuelle, gegen jede numerische Bestimmung indifferente Einheit auch formell als solche in dem konkreten Dasein der physischen Welt und ihrer Dinge existiert und im Individuum mit der numerischen Einheit zusammenbesteht. Ohne Zweifel eine sehr subtile Lösung, von der man leicht begreift, daß sie dem

[1] « Ergo est unum aliqua alia unitate reali, quia sicut obiectum sensus, inquantum obiectum, praecedit intellectum, ita etiam secundum suam unitatem realem praecedit omnem actum intellectus. Dices quod obiectum primum et adaequatum sensus est aliquid commune abstractum per intellectum ab omnibus aliis particularibus obiectis ... Sed contra, quia unius actionis sensus est unum obiectum secundum aliquam aliam unitatem realem ... ergo non cognoscit obiectum secundum unitatem numeralem; ergo secundum aliam unitatem realem, ita quod unius actus sensus non est unum obiectum secundum unitatem numeralem ». Met. l. VII q. 16, f. 41ra.

[2] « Unde dici potest, quod universale est in re sic accipiendo, quod eadem natura, quae est in existentia determinata per gradum singularitatis, est indeterminata negative ». ds. f. 41rb. « Universale primo modo est a natura ... de isto universali potest intelligi ratio auctoris, quia producto singulari per naturam producitur natura in singulari, quae est universale ». Quaestiones Antonii Andreae super sex principiis Guilberti, Venetiis 1494, q. 7, f. 38vb.

[3] Natura, « quae de se est indifferens ad esse hoc et ut sic indifferens praecedit ipsam singularitatem et in illo suo priori, qua praecedit, habet illam indifferentiam et unitatem realem minorem unitate numerali ». Met. l. I q. 8, f. 8va.

[4] « Immo cum unitate specifica stat multitudo numeralis ». Sent. II d. 3 q. 1, f. 56vb.

[5] S. Anm. 3, S. 360.

[6] « Ideo illud unum reale non est universale actu .... Haec est unitas minor unitate numerali aut prior unitate universalis in actu ». Met. l. I q. 7, f. 8ra u. b.

[7] « Natura sic accepta est indeterminata privative sive negative ». ds. l. VII q. 16, f. 40vb.

philosophischen Denken neue Impulse gab, weil sie die Diskussion um die Realität der Universalien unter einen neuen Gesichtspunkt rückte und so neu in Fluß brachte. Zwei Ansatzpunkte waren dem philosophischen Fragen dabei gegeben: Deutung der Realität oder Deutung der inneren Struktur der realen spezifischen Einheit.

Während die Kritik der Gegner in erster Linie bei der Frage nach der Realität der realen geringeren Einheit einsetzte, suchten die Anhänger die innere Art derselben tiefer zu durchdringen und schärfer zu bestimmen. Dabei lassen sich nach der Tendenz ihrer Lehre zwei Richtungen unterscheiden. Gemeinsam lehren sie die formelle Existenz dieser Einheit in den konkreten Dingen der physischen Wirklichkeit. In der Bestimmung der inneren Art der realen überindividuellen Einheit aber zeigt die eine Richtung das Bestreben, sie als positive Einheit in vielen zu deuten; die andere aber will die Einheit mehr als eine privative fassen.

Der ersten Richtung möchte ich Franciscus Mayronis, Johannes de Bassolis, Nicolaus Bonetus, Franciscus de Marchia und Johannes Canonicus beizählen; die tiefgreifenden Unterschiede in den verschiedenen Auffassungen dürfen freilich nicht übersehen werden.

Franciscus Mayronis gliedert das Problem der spezifischen Einheit in vier Fragen auf: Utrum natura specifica sit de se singularis? Utrum natura de se sit universalis? Utrum sit dare minorem unitatem unitate numerali? Utrum per proprietates individuales fiat distinctio individuorum? [1] — Nur die göttliche Natur ist aus sich selbst singulär. Wäre die menschliche Natur in gleicher Weise aus sich individuell, so wäre eine Vielheit von real verschiedenen menschlichen Individuen unmöglich; es könnte nur einen Menschen geben, wie es auch nur einen Gott gibt. [2] In gleicher Weise ist die Natur nicht aus sich aktuell universal. Das kann ein Ding erst werden durch die Tätigkeit des vergleichenden Verstandes, der ihm die aktuelle Beziehung zu vielen verleiht. Dagegen ist die Natur von sich aus insofern universal, als sie kraft eigenen Wesens die Möglichkeit besitzt, mehreren mitgeteilt werden zu können. Die Kommunikabilität ist ihr naturhaft vor jeder Tätigkeit des Verstandes und unabhängig von ihm eigen und geht ihr auch an sich in dem Individuum nicht

[1] In IV libros Sententiarum, Venetiis 1504-07, l. II d. 34 q. 1-4, f. 24-25.

[2] « Ideo dico, quod nulla natura specifica est de se haec nisi deitas et per hoc probatur, quod non est nisi unus deus; et si ita esset de humanitate, omnis homo esset unus homo ». Sent. l. II d. 34 q. 1, f. 25ra.

verloren. Insofern besitzt sie eine Ähnlichkeit mit der an drei Personen mitteilbaren göttlichen Natur; aber im Unterschied zu dieser kann die menschliche Natur nicht mehreren mitgeteilt werden, ohne zugleich auch numerisch vervielfältigt zu werden.[1]

Die aus sich weder singuläre noch aktuell universale Natur besitzt eine ihr eigentümliche nichtnumerische reale Einheit: Wo eine eigene Entität, ist auch eine eigene Einheit![2] Die Beweise für diese geben im wesentlichen die Grundgedanken der vier ersten Argumente bei Skotus wieder.[3] So folgert er, daß in den konkreten Dingen vier aufeinander bezogene Einheiten sich finden: die numerische, spezifische, generische und transzendentale.[4] Von den Beweisen für die Tatsache, daß alle diese Einheiten in den Dingen formell bestehen, ist der erste deshalb bemerkenswert, weil er das Baugesetz der ganzen Lehre enthält: Es gibt soviele verschiedene Einheiten als (formell) verschiedene Realitäten; das generische, spezifische und individuelle Sein ist aber eine eigene, auch in der physischen Ordnung unterschiedene Realität, weil ein jedes für sich allein erkannt werden kann, ohne daß das andere miterkannt wird.[5] Die Frage nach dem Realsein dieser Einheiten wird von Franz Mayronis eigens gestellt und negativ entschieden. Es sind weder reale noch rationale, sondern formale Einheiten.[6] An anderer Stelle erklärt er, die spezifische Einheit zweier Individuen sei nur deshalb eine formale, weil diese durch eigene, d. i. individuelle

[1] « Natura specifica non est universalis ... natura specifica in primo modo dicendi per se non est alia vel aliud ... Tertia conclusio est, quod ... communicabilitas naturae est eius naturalis aptitudo ». ds. q. 2, f. 25ra. « Sicut in divinis est una natura in pluribus personis, ita una natura est hic in pluribus individuis. Dico, quod non est una numero in pluribus; distinguitur enim proprietatibus individualibus, non autem sic in divinis ». ds. f. 25rb. « Dicitur autem quod sicut divina natura est communicabilis una numero tribus personis, ita natura creata una specie ». Quodlibetales Quaestiones, q. 7, Venetiis 1507, f. 15rb.

[2] « Contra, ubi est alia entitas, ibi est alia unitas ». Sent. II, d. 34 q. 3, f. 25rb.

[3] ds.

[4] « Ideo dicitur hic, quod sunt quatuor unitates ordinatae in rerum natura, scilicet unitas numeralis, specifica, generis et transcendentis ». ds.

[5] « Ubi est invenire distinctas entitates, ibi est invenire distinctas unitates. Sed alia est entitas individui et speciei et aliorum dictorum: quia quodlibet potest cognosci seorsum altero non cognito ». ds.

[6] « Sicut omnia sunt ens, ita omnia sunt unum in ratione formali entitatis. Estne unitas realis? Dico quod non, licet fundamentum sit reale, est tamen unitas formalis. In singulis autem individuis sunt diversae realitates. Sed estne facta ab anima? Dico non ». ds.

Realitäten getrennt seien.[1] Die Gegenüberstellung von realer und formaler Einheit — beide unterschieden von der rational-begrifflichen — ist gleichbedeutend mit Einheit einer res und Einheit einer realitas. Beide haben ihr fundamentum in re, die reale Einheit im Kompositum, dem existierenden Ganzen, die formale Einheit in dessen verschiedenen, in unterschiedener Existenz bestehenden Realitäten. Die Kennzeichnung als formale Einheit will deshalb nicht deren esse in rerum natura in Abrede stellen. Abgesehen von der häufigen Bezeugung dieses Wirklichseins, ergibt sich das eindeutig aus dem Grundprinzip der Formalitätenlehre : « Intellectus, qui intelligit rem aliter quam sit, est falsus. Si ergo est verus, oportet quod ita sit in re, sicut cognoscit ; sed intellectus intelligit quiditatem vel rationem formalem vel rationem ydealem sequestratam et praecisam ab aliis. Ergo ipsa est in re sic sequestrata et per consequens praecisa, vel intellectus est falsus ».[2] Deshalb ist die Realität der spezifischen oder generischen Entität vorgängig zu jedem Erkenntnisakt formell in der physischen Welt gegeben und ebenso ihre naturhafte spezifische Einheit.

Die spezifische Einheit ist eine geringere Einheit, insofern sie nicht jede Teilung ausschließt ; wenn sie auch in sich selbst eins ist, so kann sie doch mit einer höheren Vielheit zusammenbestehen.[3] Darin liegt ihre Mitteilbarkeit begründet.[4] In der aktuellen Existenz ist sie notwendig mit der Singularität verbunden.[5] Fr. M. bestimmt also die formale Einheit der spezifischen Natur als eine positive ; das spricht sich stark in dem Satze aus, daß dasselbe formale Sein in zwei Individuen erzeugt wird, jedoch unter verschiedenen Individualproprietäten.[6]

Franz Mayronis am nächsten steht *Johannes de Bassolis*[7]. Bemerkenswert ist seine Formulierung der Problemstellung : « An scilicet

[1] « Sed quomodo natura mea est idem realiter et distinguitur realiter ? Ideo posui, quod non est unitas realis, sed formalis, quia propriis realitatibus distinguuntur ». ds. q. 4, f. 25va.

[2] Sent. l. I d. 47 q. 3 art. 1, f. 145rb.

[3] « Tamen dicitur minor, quae multitudinem maiorem compatitur ». Sent. l, II d. 34 q. 3, f. 25va.

[4] « Dico quod natura, quae est in homine, secundum suam rationem formalem est communicabilis ». ds. q. 2, f. 25rb.

[5] « Nullam naturam potest deus producere sine singularitate ». ds. q. 4, f. 25va.

[6] « Hic dico quod eadem natura sub alia tamen proprietate individuali potest esse terminus generationis. Dico ergo, quod eadem ratio formalis generatur in me et in te ». ds.

[7] Zur Biographie vgl. *Ch.-V. Langlois*, Jean de Bassoles, Frère Mineur, in Revue d'histoire franciscaine, Paris, I, 1924, 288-295 ; dazu Archiv. francisc. histor. XVII, 1924, 579 ff.

natura individualis vel contrahibilis ad individuum habeat aliquam unitatem extra intellectum et realem aliam ab unitate numerali ? ». [1] Fragestellung und Behandlung enthalten im Keime bereits den späteren methodischen « Formalismus », der den Universalienstreit am Ausgang des Mittelalters so unfruchtbar machte. Die Fragestellung setzt die Formalitätenlehre voraus und ermöglicht es Johannes de Bassolis, aus dem Begriff der kontrahierbaren Natur die Notwendigkeit einer nichtnumerischen realen Einheit zu erweisen, wie das vor allem im 1. und 4. Beweise geschieht. Denn jede kontrahierbare Natur besitzt, weil sie ja noch in Potenz zur Singularität steht, eine von dieser verschiedene Entität und Einheit. [2] Oder anders ausgedrückt: Wäre die Einheit der kontrahierbaren und kontrahierten Natur (Individuum) die gleiche, so wäre die spezifische Natur aus sich singulär und nicht eine kontrahierbare. [3] Den Zusammenhang mit dem metaphysischen Formalismus zeigt der 3. Beweis : Sind generische und spezifische Realität in sich und in der realen Ordnung verschieden, so auch ihre naturhafte Einheit. [4] Ebenso fordert die der kontrahierbaren Natur zugehörige Passio eine entsprechende reale Einheit. [5] Die weiteren acht Beweise, darunter alle Beweise des Skotus mit Ausnahme eines einzigen, leitet er ein mit den Worten : « Quinta ratio adducitur ab aliis cum rationibus sequentibus et valeant, quantum possunt valere ». [6]

Macht sich schon in dieser neuen Sicht und Behandlungsweise die fortschreitende Entwicklung bemerkbar, so auch im Ergebnis. Ganz im Einklang zu Franz Mayronis nimmt Johannes de Bassolis, von Skotus abweichend, sowohl für die Spezies als auch für jedes

[1] In IV Sententiarum libros, Parisiis 1516-17. Sent. l. II d. 12 q. 4 art. 2, f. 80vb.

[2] « Omnis natura contrahibilis ad individuum habet aliquam entitatem aliam ab entitate singularis ut singulare. Alioquin non esset contrahibilis .... Cum ergo unitas sit passio adaequata entitati et cuilibet entitati oporteat respondere suam unitatem, oportet necessario, quod natura contrahibilis habeat propriam unitatem et priorem unitate individuali ». ds., f. 81rb.

[3] « Si non est alia unitas extra intellectum naturae specificae et individui sui ... oportet quod ex se sit determinata ad unitatem sui individui et ex se sit haec ». ds.

[4] « Alia est realitas generis et alia differentiae ; ergo consequenter alia est unitas realis ipsius generis et alia ipsius differentiae et per consequens speciei formaliter acceptae ». ds.

[5] « Omnis passio per se una realis habet aliquod subiectum per se unum aliqua unitate reali : sed est dare aliquam passionem per se unam, quae respicit naturam contrahibilem pro subiecto adaequato per se uno ; ergo ... ». ds.

[6] ds.

Genus eine eigene reale Einheit an: Der Stufenbau des realen Seins geht dem logischen Denken parallel! Nur in dem transzendenten, allen Genera gemeinsamen Sein gibt es keine reale, sondern nur rationale Begriffseinheit.[1] Den Gegnern einer *realen* überindividuellen Einheit hält er entgegen, daß « Sein in der Wirklichkeit » und « Sein im Intellekt » nicht einfachhin identisch sei mit Singulär-Sein und Universal-Sein, wenn auch die Singularität Voraussetzung zu jeder aktuellen Existenz sein müsse.[2] Erst der wirkliche Bestand einer nichtsingulären Realität und Einheit in den konkreten Dingen ermöglicht die Frage, ob in ihm nicht die Existenz eines aktuell Universalen in den Dingen behauptet sei.[3] — Die innere Natur der realen nichtnumerischen Einheit wird in der hergebrachten Weise bestimmt, aber die ihrem Charakter als Mindereinheit entsprechende Fähigkeit, mit einer höheren Einheit zusammenbestehen und in mehreren sein zu können, wird stark unterstrichen. Nichts Ungereimtes enthält die Annahme, ein real Eines, dessen Einheit nicht die individuelle ist, könne in mehreren real verschiedenen Individuen in aktueller Einheit existieren. Darin gleicht die geschaffene Natur der göttlichen; im Unterschied zu dieser kann sie aber nicht als numerisch eine, unkontrahierbare Natur in mehreren Supposita zugleich bestehen.[4] Durch ihr Sein in den Individuen wird sie numerisch bestimmt und verviel-

[1] « Et dico, quod genus quodlibet a generalissimo inclusive et etiam species specialissima habet propriam unitatem realem et unitas illa minor est, quae est alicuius magis communis. Unde dico, quod unitas generalissimi est minima et postea descendendo semper est maior et maior et inter unitates tales contrahibiles ad individuum vel magis ipsorum contrahibilium maxima est unitas specifica, ultima vero et completa totius generis in ordine isto est unitas individualis ... Tertio dico quod .... ultra unitatem generalissimi in ascendendo transcendentia communia omnibus generibus vel praedicamentis pluribus non est aliqua unitas realis. Unde in ente et huiusmodi transcendentibus non pono aliquam realem unitatem, sed tantum unitatem conceptus secundum rationem sicut et univocationem secundum conceptus rationis ». ds., f. 81va u. ^{vb}.

[2] « Ad 3^{m} dico, quod esse in re et in intellectu non sunt opposita nec oportet quod, si res est universalis per esse in intellectu, quod propter hoc sit singularis per esse in re. Verum est tamen, quod singularitatem in re concomitatur actualis existentia. ds. art. 1, f. 79va.

[3] ds. art. 2, f. 81va.

[4] « Ad secundum dico, quod non habeo pro inconvenienti, quod aliquid unum realiter extra intellectum tali unitate, non dico unitate numerali, sed specifica vel generis, sit in pluribus individuis realiter distinctis; unde patet quod non sic est aliquid unum creatum in pluribus individuis sicut natura divina in pluribus suppositis, quae est in eis una ultima unitate non contrahibilis aliquo modo vel determinabilis, sed ex se haec et singularis ». ds., f. 81vb.

fältigt und denominativ singulär, ohne daß dadurch ihre naturhafte formale Einheit verloren ginge. [1] Die geschaffene Natur kann deshalb mehreren Individuen mitgeteilt werden « nach Art des Universalen ». [2] Ihre Einheit ist daher keine privative, sondern eine aktuelle, positive [3]; die spezifische Wesenheit ist die gleiche in jedem Individuum. [4] Eine Neuschöpfung oder Vernichtung eines Individuums würde deshalb nicht so sehr das Sein und die Einheit der Natur an sich als deren Sein unter dieser oder jener Individualproprietät berühren. [5]

Die hier hervortretende Grundtendenz bringt *Nicolaus Bonetus* in die prägnanteste Form. [6] Die Realität der überindividuellen Einheit ist für ihn eindeutig bestimmt; sie bedeutet, daß eine solche Einheit in dem Wirklich-Sein der konkreten Dinge sich findet. Die Art dieser Verwirklichung kann aber in zweifachem Sinne verstanden werden. Einmal so, daß eine solche Einheit dem Inhalte eines Begriffes zukommt, der in seiner eigenen Verwirklichung auch jene in den einzelnen Supposita verwirklicht, aber vereinzelt und nicht formell in Einheit; sodann so, daß eine solche Wesenheit mit ihrer überindividuellen Einheit in voller Identität und ungeteilt in allen ihren Trägern vorhanden ist. [7] Eine reale Einheit in erstgenanntem Sinne lehnt er entschieden ab: « Talis igitur unitas realis extra animam termini univoci alia et alia in quolibet univocatorum non est sufficiens ad unitatem rationis

[1] « Ad tertium dico, quod sicut entitas naturae est una vel plures in pluribus individuis, ita unitas illa suo modo. Et dico, quod unitas naturae est una generis vel specie, est tamen plures numero in pluribus individuis, non ex se ipsa: scilicet per proprietates individuales facientes unitates numerales, ita quod non quiditative, sed denominative sicut etiam natura ipsa ». ds.

[2] « Communicabilitas ut quid in divinis non est per modum universalis sicut in creaturis ... ». Sent. l. I d. 25 q. un. art. 2, f. 150ra.

[3] Vgl. Sent. l. II d. 12 q. 1 art. 1, f. 65va: « Non puto, quod materia propter hoc sit una, quia consideratur ut in se carens omni forma; tunc enim non esset una nisi secundum rationem per considerationem intellectus, nec quia privatur forma, sed prior est unitas eius quam talis privatio ».

[4] « Quiditas specifica, cum sit eadem cuilibet individuo, non potest esse primo eadem individuo, quia tunc adaequaretur individuo ». Sent. l. III d. 22 q. un. art. 1, f. 78va.

[5] « Non enim creatur vel adnihilatur natura absolute, sed haec natura. Haec autem natura non praeexistit nec aliquid hoc huius naturae ». Sent. l. II d. 12 q. 4 art. 2, f. 81vb.

[6] « Metaphysica fratris Nicolai Boneti ordinis minorum », zitiert nach Ms. Cod. Amplon. Fol. 314 der Stadtbibliothek Erfurt.

[7] « Quiditatem termini univoci esse unam unitate reali potest habere duplicem intellectum, primus quod in quolibet termino univoco per se sumpto sit una talis unitas realis, reperta in quolibet univocatorum unitate reali priori vel minori unitate numerali, sic quod illa sit una, non tamen una unitate reali in

termini univoci, quae in eius diffinitione ponitur ».[1] Deshalb muß eine reale Einheit in dem zweiten Sinne angenommen werden : « Quae in aliquo univocantur, sunt eiusdem rationis, hoc est dictu una ratio quiditativa est in ipsis ; non est ymaginandum quod quiditas univoca sit divisa et partita in univocatis, sed tota sine sui divisione est in quolibet eorum, sicut animalitas una unitate sibi propria, quae inest sibi per se, perseitate secundi modi communicatur cuilibet animali, puta homini et asino et omnibus aliis animalibus ».[2] Auch er bekennt sich zu dem Stufenbau des Seins und seiner Einheiten.[3] Keine nachfolgende höhere Einheit vermag eine Teilung hervorzurufen.[4] In diesem Sinne deutet er auch die univoke Zeugung, auf die ja Skotus in seinem 7. Beweise sich berufen hatte. Sie ist die Vermittlung derselben Natur ; was neu erworben wird, ist nur die Individualproprietät und die ihr folgenden Wirkungen.[5] Die überindividuelle reale Einheit

omnibus nec in pluribus univocatis ; secundus intellectus, quod talis quiditas cum sua unitate reali sit omnino eadem et indivisa in omnibus univocatis ». f. 2ra.

Die erste Auffassung umschreibt er so : « Cuilibet igitur termino univoco correspondet unitas realis extra, quae est in quolibet univocatorum seorsum acceptorum, non tamen unitas est in omnibus nec in pluribus, sed plures unitates tales in pluribus ... quia, sicut nihil positivum reale, quod est in uno univocatorum, est in alio, sic nec aliqua eadem realis unitas est in pluribus extra intellectum nec apparet necessitas ponere extra intellectum aliam unitatem realem et qui aliam unitatem realem quaerit, impossibilia quaerit ». f. 2ra u. ^{b}.

[1] f. 2va.

[2] f. 2va.

[3] « Palam autem, quod secundum ordinem subiectorum est ordo passionum. Unitas autem est passio cuiuslibet positivi et per consequens cuiuslibet quiditatis ; ergo secundum ordinem praedicatorum in linea praedicamentali erit ordo unitatum, ita quod in Sorte, qui includit omnia praedicata in se secundum rectam lineam ascendendo usque ad quiditatem substantiae, erunt tot unitates essentialiter ordinatae, quot sunt praedicata essentialiter ordinata. Ideo in eo erit unitas substantiae, quae est unitas generis generalissimi, deinde unitas corporis et animalis, quae unitas est generis subalterni, deinde unitas specifica, ultimo unitas numeralis ». f. 2ra.

[4] « Non est ymaginandum, quod quando quiditas substantiae descendit in corporeum et incorporeum, quod dividatur per medium ita, quod una pars communicetur uni et altera pars alteri, sed ipsa substantia et eius quiditas totaliter cum sua unitate in quolibet illorum inferiorum ; alias tota natura specifica non salvaretur in quolibet individuo et tota natura generis in qualibet specie et sic de singulis ». f. 2va.

[5] « Ex hoc patet quomodo generans communicat genito eandem naturam ydemptitate specifica in generatione univoca et non ydemptitate numerali, quia communicat genito naturam specificam et non hecceitatem eandem, sed sub alia hecceitate eam sibi communicat. Nam per generationem nihil novum acquiritur nisi hecceitas et illa, quae convertuntur cum hecceitate et quae sequuntur ad illam nullo penitus alio addito ». f. 2vb.

ist so die volle Einheit des aktuell Universalen in den konkreten Dingen. [1]

Der vollendete Ultrarealismus des Nicolaus Bonetus ist die reife Frucht des Formalismus eines Franz Mayronis und Johannes de Bassolis. Die innere Triebkraft dieser Entwicklung aber ist die starke Verlogisierung des Problems, die dessen Einschränkung auf die spezifische Einheit bei Skotus zu Fall brachte und zu einem vollkommenen Parallelismus zwischen logischer, metaphysischer und physischer Ordnung führte.

Die Eingliederung des *Franciscus de Marchia* in diese Gruppe kann nur mit Vorbehalt geschehen. Selbst von Zeitgenossen, wie z. B. von Johannes Canonicus wurde die Tendenz seiner Lehre anders beurteilt. Mein Urteil beansprucht deshalb keine Endgültigkeit; seine Begründung ist aus dem Nachfolgenden ersichtlich.

Franciscus de Marchia unterscheidet eine dreifache Einheit, eine privative, eine positive und eine mittlere. Privativ eins nennt er das, was aus sich fähig ist, eins zu sein, aber aus äußeren Ursachen nicht zu dieser Einheit kommt, wie z. B. die Materie. Die positive Einheit besteht in der Abwesenheit jeglicher Verschiedenheit; mittlere Einheit liegt dann vor, wenn etwas zu einer Einheit veranlagt ist, aber aus äußeren Gründen und Faktoren eine andere Einheit erhält. [2]

[1] « Amplius autem et talem unitatem attribuunt philosophi universali, quod per se praedicatur de pluribus in quid. De universali namque dicunt, quod est unum in multis et dicitur de multis. Quaero, quid intelligunt per universale, quod est unum in multis? Aut conceptum in mente, et hoc est falsum, quia non est unum in multis, ymmo in uno scilicet intellectu est unum, nec dicitur quiditative nec ydemptice de multis sicut nec accidens in anima de rebus extra; ergo intelligunt per illud universale, quod est unum in multis, aliquam quiditatem, quae est una et indivisa in multis singularibus indivisione sibi propria. Amplius autem dicunt philosophi de universali, quod est ubique et semper, et quod universalia non sunt generabilia nec corruptibilia et quod de universali praecise est scientia, quae conceptui in mente minime conveniunt, sed quiditati existenti in re extra in pluribus ». f. 2vb.

[2] « Unitas privativa est, qua aliquid, quantum est ex se, natum est esse unum; quod autem non sit unum, hoc est propter aliquid extrinsecum ipsum dividens et distinguens et ipsum non permittens per consequens esse unum, sicut materia . . .

Unitas media est, qua aliquid, quantum est de se, natum est habere aliquam unitatem et tamen per aliquid extrinsecum non habet illam, sed habet aliquam aliam ». f. 173ra.

« Unitas autem positiva extra intellectum est per omnis diversitatis remotionem. Et talem unitatem non habet genus et species nec aliquid aliud a singulari nisi tantum per intellectum concipientem quodlibet istorum ». f. 173rb.

Ich zitiere nach *Ms. Codex* 532 *der Universitätsbibliothek Leipzig*, der die beiden ersten Sentenzenbücher enhält, das zweite ohne Zählung der Distinctionen.

Die spezifische und generische reale Einheit ist eine privative; denn die spezifische Natur ist aus sich indistinkt und numerisch ungeteilt, und könnte aus sich *numerische* (!) Einheit sein. [1] Die Beweise des Doctor subtilis werden von Franciscus de Marchia im einzelnen angeführt und einer Kritik unterzogen, deren Ergebnis er in das Urteil faßt, sie vermöchten zwar eine privative, aber keine positive Einheit zu begründen, was aber wohl auch nicht in der Absicht des Skotus gelegen habe. [2] — Soweit ist die Stellungnahme unseres Autors eindeutig; sie würde ihn als Gegner einer positiven realen spezifischen Einheit in die nachfolgende Gruppe einreihen, wie das auch Johannes Canonicus getan hat. Die Frage ist nur, ob wir berechtigt sind, in dem Urteil, daß die reale spezifische Einheit eine privative sei, eine letzte Entscheidung sehen zu dürfen. Denn am Schlusse aller seiner Ausführungen stellt Franciscus de Marchia aufs neue die Frage: « Quid ergo dicendum? Estne aliqua unitas positiva minor unitate numerali vel non »? [3] Er führt sodann drei Gründe für und darauf drei gegen die bejahende Auffassung ins Feld, widerlegt die Einwendungen gegen eine solche und schließt mit dem Bemerken: « Quae autem istarum opinionum videlicet de unitate huius reali positiva minor unitate numerali sit vera, utrum videlicet sit aliqua talis positiva vel non, dicetur alias ». [4] Es ist nicht ausgeschlossen, daß er an anderer Stelle die Antwort gibt, wiewohl Johannes Canonicus allem Anscheine nach keine andere kennt. Dagegen verteidigt Franciscus de Marchia im Principium seines II. Sentenzenbuches die These: « Principia enim ipsius individui et ipsum individuum habent aliquam unitatem extra intellectum cum alio individuo eiusdem speciei » mit denselben Gründen,

[1] « Tunc ad propositum dico, quod natura speciei et generis tam subalterni quam generalissimi habent extra intellectum unitatem aliquam privativam. Patet; natura enim speciei ex se est indistincta et indivisa numeraliter. Et ideo quantum est ex se, non repugnat sibi unitas numeralis. Quod autem istam unitatem realem, quam de se nata est habere, non habeat, hoc est propter differentias individuales ipsam in diversis individuis distinguentes et actualiter dividentes. Consimiliter dico de genere respectu specierum ». f. 173ra.

[2] « Unitatem enim positivam videlicet minorem unitate numerali esse in re extra intellectum, non videntur probare rationes illius doctoris subtilis. Sed tantum probant unitatem istam mere privativam ». f. 173rb.

« Omnes istae rationes probant, quod natura speciei habet unitatem aliquam privativam extra intellectum .... Sed quod habeat unitatem aliquam positivam de se, ut intelligitur sine individuis, hoc non probant. Nec videtur etiam hanc positionem fuisse de intentione illius doctoris ». f. 173va.

[3] f. 173vb.

[4] f. 174ra.

die er f. 173vb für die bejahende Auffassung einer positiven realen spezifischen Einheit anführt.[1] Der erste Beweis sagt: Eine reale Einheit kann nur durch die ihr entgegengesetzte Verschiedenheit aufgehoben werden; die numerische Verschiedenheit ist aber der spezifischen Einheit eines jeden Individuums nicht entgegengesetzt. Der Einwendung, man müsse unterscheiden zwischen der realen spezifischen Einheit in jedem einzelnen Individuum, die nicht hinweggenommen werden könne, und der realen gemeinsamen spezifischen Einheit, die nie dagewesen sei, begegnet er mit der Frage: Warum denn letztere nur eine begriffliche Einheit sein sollte? Zweifellos ist hier die spezifische Einheit in positiver Weise bestimmt![2] Die anderen Beweise bewegen sich in den gleichen Bahnen. Auch die Einwände und verschlungenen Entgegnungen setzen eine positive reale überindividuelle Einheit voraus.[3]

Aus alledem wird mit voller Sicherheit ersichtlich, daß wir in dem kategorischen Urteil von der privaten Einheit der Spezies nicht das letzte Wort des Franziskanertheologen sehen dürfen. Die Tatsache, daß er nach diesem Urteil und seiner Kritik der Skotusbeweise das Problem noch einmal stellt und in dem Prinzipium desselben Werkes so entschieden für eine positiv gehaltene Deutung sich einsetzt, berechtigen zu dem Urteil, daß er zum mindesten eine solche positive Fassung der realen spezifischen Einheit für *möglich* gehalten hat. Damit würde

[1] f. 142ra.

[2] « Unitas realis non removetur ab aliquibus nisi propter diversitatem oppositam ei vel sibi oppositam includentem ... sed humanitas in Sorte est una realiter et similiter in Platone ..... Sed inter ista duo non est nisi diversitas numeralis, quae non opponitur unitati specificae. Ergo per istam non magis removetur unitas realis specifica a duobus quam ab unico solo tantum.

Ad istam rationem respondetur sic: Dicitur enim, quod unitas specifica est duplex: Quaedam realis et tali unitate natura specifica est una in quolibet individuo per se sumpto et ista non removetur propter aliquam diversitatem. Et alia est unitas communis et realis; tali unitate natura specifica est una in pluribus individuis. Et ista unitas non removetur realiter ab aliquo individuo per se sumpto nec prima a duobus per se sumptis, quia nunquam fuit in eis.

Contra: Unitas, quae est in quolibet individuo, est realis. Quaero ergo tunc, quare non est realis, sed tantum rationis, unitas, quae est in duobus individuis? Unde arguo sic: Unitas de se realis non removetur a duobus plus quam ab uno nisi propter aliquam diversitatem illorum duorum, quae quidem non est in uno solo. Sed unitas specifica est de se realis, saltem in uno individuo. Ergo quod non sit realis in duobus, hoc non est nisi propter aliquam diversitatem istorum. Sed inter ista non est aliqua diversitas opposita unitati specificae, cum solam habeant diversitatem numeralem; ergo etc. ». f. 142ra u. ^{rb}.

[3] f. 142rb u. ^{ss}.

er mit Johannes Canonicus zusammengehen, der von ihm stark beeinflußt ist.

Johannes Canonicus[1] bekennt ausdrücklich: « Videtur ergo satis probabiliter dictum et concordare doctrine Scoti, nullam unitatem positivam realem extra intellectum esse, si non sit numeralis »[2], begründet aber in einem weiteren Artikel ausführlich die Möglichkeit, Duns Skotus Lehre auch im Sinne einer positiven realen spezifischen Einheit interpretieren zu können: « Potest igitur satis probabiliter teneri, licet forte precedens (sc. Francisci opinio) sit magis subtilis et magis consona opinioni Scoti ». [3]

Stärkste Beachtung verdient die Tatsache, daß Johannes Canonicus die innere Möglichkeit einer positiven Einheit im wesentlichen mit den Argumenten des Franciscus de Marchia begründet. [4] Das kann nur für die Richtigkeit unserer Beurteilung zeugen, scheint mir aber auch sachlich von weittragender Bedeutung. Es kündet sich in dem Zugeständnis der inneren Möglichkeit einer ultrarealistischen Deutung wohl die Erkenntnis an, daß in der Lehre von der realen überindividuellen Einheit Tendenzen wirksam sind, denen eine rein privativ gefaßte Einheit zu wenig Raum gibt.

Der typische Vertreter der gemäßigteren Richtung ist *Landulphus Caracciolus*, dem *Johannes von Köln* und ein Anonymus, vielleicht *Jacobus de Asculo*, an die Seite treten. Das Kennzeichen dieser Gruppe liegt in der unbedingten Abweisung jeder positiven spezifischen Einheit in mehreren Individuen. Dagegen bekennen sie unzweideutig die reale überindividuelle Einheit in jedem einzelnen Individuum.

Landulphus Caracciolus nennt als Vertreter der Lehre von der positiven « realen Einheit, durch die mehrere Individuen eins sind », Platon und diejenigen, die glauben, daß die menschliche Natur in zwei

[1] Zur Biographie vgl. *L. Baudry:* En lisant Jean le Chanoine, in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, t. IX (1934), Paris, S. 188: « Mais deux choses sont certaines. Jean le Chanoine a composé ses Quaestiones sous le généralat du Guiral Ot, c'est-à-dire entre les années 1329 et 1342. D'autre part, il se donne pour un disciple de Duns Scot ... ». Die Gründe Longprés, der ihn in das 15. Jahrhundert setzen möchte, sind nicht stichhaltig. *E. Longpré*, La philosophie du Bienheureux Duns Scot, Paris 1924, 288.

[2] In libros 8 Physicorum L. I q. 6 art. 3, f. d. 4ra. Ausgabe Venedig 1481.

[3] ds. d 5rb.

[4] Text vgl. in: *J. Kraus*, Quaestiones de universalibus Magistrorum Crathorn O. P., Anonymi O. F. M., Joannis Canonici O. F. M. in: Opuscula et textus, herausgegeben von Grabmann und Pelster, fasc. XVIII. Münster 1936, 57-63. S. 44-56 ist dort auch die Quaestio des Jacobus de Asculo (?) ediert.

existierenden Personen aktuell eine sei; einige würden sogar eine solche Gemeinsamkeit des Seins zwischen Gott und den Kreaturen annehmen.[1] Diese Auffassung lehnt er entschieden ab: Die spezifische Natur hat außerhalb des Intellektes keine derartige Einheit, durch die mehrere Individuen naturhaft eins sind. Kein positives Sein in dem einen ist identisch mit dem positiven Sein eines andern.[2] Sonst könnte nichts vernichtet und nichts erschaffen werden, ebenso müßte totale Identität zwischen Gott und den Kreaturen oder zwei Individuen bestehen usw.[3] In gleicher Weise bekämpft Landulf die Auffassung, die spezifische Einheit sei nur eine solche der bloßen Ähnlichkeit oder eine reale-begriffliche.[4] Die spezifische Natur besitzt vielmehr eine reale Einheit, die als solche formell in jedem einzelnen Individuum sich vorfindet.[5] Diese These erläutert er noch näher in vier Aufstellungen: 1. Die Entität der Natur ist in jedem Individuum naturhaft eins in nichtnumerischer Einheit.[6] Zur Begründung dieses

[1] Das 2. Sentenzenbuch ist enthalten im Ms. Codex 257 der Universitätsbibliothek Erlangen; nach ihm zitiere ich.

« Tertia conclusio ponit opinionem dicentem, quod quamvis natura specifica non sit separata ab individuis, est tamen entitas naturae in quolibet individuo ut humanitas in me et in te, et humanitas in me et in te est aliquod unum ex natura rei extra intellectum unitate specifica, quae minor est unitate numerali. Et aliqui dicunt ad illa, quod etiam in illis conceptibus, in quibus univocatur deus et creatura, accidens et substantia, ut conceptus entis, conceptus intellectus et voluntatis, ut sunt transcendentia in istis, dicunt ex natura rei extra intellectum habere aliquam unitatem, ita quod entitas divina et creata sunt aliquid unum ex natura rei [extra] intellectum ». f. 56ra.

[2] « Quarta conclusio. Teneo oppositum ... dicendo, quod natura specifica non habet aliquam unitatem talem extra intellectum, quia (l. qua) unitate plura individua sunt unum ex natura rei circumscripto intellectu. Nihil enim, quod est in me positivum, alicui, quod sit in te, ex natura rei est idem et numero unus (l. unum) deo et creaturae et accidenti et substantiae ». f. 56ra.

[3] « Quaecumque sunt unum ex natura rei circumscripto actu intellectus, impossibile est unum adnihilari a altero non adnihilato nec alterum creari altero non creato ... ». f. 56ra. « Secundo: illa duo non habent idem aliquod positivum, cuius unum per se totale positivum non est alterum. Sed sic est in deo et creatura et duobus individuis in una specie; ergo ». f. 56rb.

[4] « Prima ponit opinionem dicentem duo; primum dicit, quod unitas specifica est unitas similitudinaria duorum individuorum sibi invicem similium ... 3um dicit, quod unitas specifica partim est in re, partim in actu in conceptu ». f. 56rb.

[5] « Secunda conclusio: quod natura specifica habet aliquam unitatem ex natura rei praeter intellectum, quantum est ex se, non quod in duobus individuis sit aliquid unum ex natura rei, sed in quolibet individuo est unitas minor ipsius naturae et alia ab unitate numerali ». f. 56va.

[6] « Explico autem istam conclusionem per propositiones 4^{or}. Prima, quod (est) entitas naturae in quolibet individuo est una quantum est de se aliqua unitate] ex natura rei et non numerali ». f. 56va.

Satzes wiederholt er die bekannten Skotusbeweise. — 2. In jedem Individuum findet sich der formale Stufenbau des generischen, spezifischen und numerischen Seins und seiner Einheiten. [1] — 3. Durch diese naturgegebenen formalen Entitäten wird aber nicht das aktuell Universale in die Wirklichkeit übertragen. [2] — 4. Durch ihre verschiedene innere Formung ermöglichen sie einen dem naturhaften entsprechenden logischen Stufenbau. [3]

Von den klaren Ausführungen des Landulphus Caracciolus her fällt klärendes Licht auf die an sich vielleicht mißverständlichen Darlegungen des *Johannes de Colonia.* Von den mir bekannten Skotisten des 14. Jahrhunderts ist er der erste, der die Frage nach der Realität der spezifischen Einheit in dem uns geläufigen antinominalistischen Sinne stellt, wie sie unter den Neuskotisten besonders P. Parth. Minges gestellt hat. Die beiden Fragen lauten: « Prima est, utrum unitas realis minor unitate numerali sit in re circumscripta omni operatione intellectus accipiendo esse in re ut distinguitur contra esse in intellectu obiective et subiective ? Secunda est ista, utrum aliqua unitas sit in re accipiendo esse in re, ut distinguitur contra esse in intellectu obiective secundo modo tantum ? » [4] Das Realsein im Sinne der zweiten Frage schließt nicht jedes esse in intellectu aus, sondern nur das ens rationis, d. h. es wird hier der reale Begriff dem rein logischen gegenüber gestellt. Das logische Sein (ens rationis) aber wird erst durch einen Akt des *vergleichenden* Verstandes gewonnen; im Gegensatz zu ihm heißt real sein, ein vom vergleichenden Akt des Intellektes

[1] « 2ª propositio, quod quot sunt conceptibilia ex natura rei usque ad genus generalissimum, ymmo ut ipsum ens, tot sunt formales rationes habentes ex natura rei distinctas unitates v. g. in Petro humanitas, animalitas, corporeitas, substantia, entitas ... nec valet recurrere, quod hoc facit intellectus, quia intellectus non facit suum obiectum, ut conceptibile est actu simplicis intelligentiae ». f. 56vb.

[2] « 3ª propositio, quod alia unitas universalium metaphysice sumptorum et logice; metaphysice enim accipiendo primas intentiones, quibus secundum formales rationes reperiuntur in rebus ut humanitas, animalitas etc. (humanitas) unitates sunt et formales entitates ex natura rei, nec sunt universalia, quod sit actualiter in pluribus, sed cuilibet ex sua ratione formali non repugnat esse in pluribus ». f. 57ra.

[3] « Quarta propositio, quod quamvis in aliquo possunt reperiri distinctae rationes formales conceptibiles habentes distinctas unitates, non tamen uniformiter se habent ad recipiendum actualem attributionem factam ab intellectu et hoc habet ex suis rationibus formalibus et ideo secundae intentiones, quas fabricat intellectus, originari videntur a rebus ». f. 57va.

[4] *Johannis de Colonia* Quaestiones magistrales, Basel 1510, f. 292ra.

unabhängiges Sein besitzen. [1] Die Frage nach der spezifischen Einheit unter den Sehwinkel dieser Unterscheidung stellen, bedeutet einen Stellungswechsel; denn seither besagte (in vorliegender Frage!) das esse in re immer das, was in der ersten Frage des Johannes von Köln gemeint ist, wie das aus der Fragestellung und Fragebeantwortung, sowie aus den vielfachen synonymen Umschreibungen mit extra intellectum (nicht extra intellectum comparativum), circumscripto *omni* actu intellectus, ante omne opus intellectus u. a. hervorgeht. Die Frage nach der inneren Art und Struktur der überindividuellen Einheit ist bei Johannes de Colonia hinter der nach ihrer « Realität » zurückgetreten.

Seine zweite Frage richtet sich gegen die nominalistische Lehre, daß jede nichtnumerische Einheit eine rein logische sei. [2] Demgegenüber erklärt er: « Dico, quod aliqua unitas realis est in re accipiendo esse in re ut distinguitur contra ens rationis » [3]; das ist sein Bekenntnis zur realen Einheit eines abstrakten Wesensbegriffes. Für die Begründung gibt unser Skotist den 1., 2., 4. und 6. Beweis seines Meisters. — Zur ersten Frage nach dem Realsein der spezifischen Einheit in der physischen Wirklichkeit führt er nur eine Meinung an: « quae dicit, quod aliquid, quod est in me et in te, est commune mihi et tibi ». [4] Es ist dieselbe Meinung, die Landulf gekannt und bekämpft hat. Johannes weist sie denn auch mit dem gleichen Argument zurück: Daraus müßte folgen, daß bei Vernichtung des einen Individuums die anderen nicht bestehen bleiben könnten. [5] Läßt er nun auch eine reale spezifische Einheit in dem bis dahin geltenden Sinne zu, oder beschränkt er die Realität auf die Einheit des abstrakten Begriffes?

[1] « Dico ergo quod aliquid habere esse in re citra operationem intellectus est illud in suo esse non dependere ab actu comparationis intellectus, sed est prius omni actu comparativo intellectus ». f. 291vb.

[2] « Quantum ad secundam conclusionem est una opinio, quae tenet partem negativam. Dicit enim, quod omne aliud ab unitate numerali habet tantum esse ab intellectu obiective et est tantum ens rationis ». ds. f. 292rb.

Zum Begriff des ens rationis: « Ens ergo in anima, ut distinguitur contra ens extra animam, non est ens in anima subiective, nec ens in anima obiective primo modo, esd tantum ens in anima obiective 2° modo » (d. i. « per actum intellectus productivum et comparativum »). f. 291vb.

[3] f. 292rb.

[4] f. 292ra.

[5] « Quandocumque aliqua duo sic se habent quod uno annihilato nihil alterius corrumpitur, impossibile est in eis existere aliquid unum et idem ... ». f. 292rb.

In der angeführten Quaestio bleibt die Frage durch die Einengung des Blickfeldes und alleinige Berücksichtigung der ultrarealistischen und nominalistischen Auffassung unbeantwortet. Antwort jedoch gibt er in der Frage nach dem Individuationsprinzip, die offenkundig die physische Natur meint, die von der Hecceitas kontrahiert wird und eine eigene, nichtnumerische Einheit besitzt. [1]

Dieser Gruppe mag auch zugerechnet werden der Verfasser der einschlägigen Quaestion in Codex 609 der Leipziger Universitätsbibliothek; wahrscheinlich ist es *Jacobus de Asculo*, unter dessen sonst bezeugten Quaestionen auch diese steht. Sein Interesse gilt allerdings nicht so sehr der Bestimmung der inneren Struktur der realen Einheit, als vielmehr ihrem Nachweis. Insofern gehört er mehr zu Petrus de Aquila und Antonius Andreas; er bleibt bei dem stehen, was Duns Skotus zur Charakteristik der realen spezifischen Einheit beibrachte. Aber methodisch ist die Behandlung der Frage eine freiere. Die ultrarealistischen Deutungen wehrt er mit dem Bemerken ab: « Sic patet, quod omnes illi, qui ymaginantur istum doctorem ipsam naturam specificam velle ponere de se unam unitate numerali communem huic individuo et illi, non habent intentum eius ». [2]

Mit einem kurzen Worte muß noch *Guilelmus de Rubione* bedacht werden, der vielfach als Skotist betrachtet wird. [3] Zur Frage der realen spezifischen Einheit schreibt er: « Concedo, quod nulla singularia realiter distincta possunt habere aliquod commune univocum in eis realiter inclusum .... Et quando dicitur, quod omnia individua eiusdem speciei includunt intrinsece naturam specificam, quae habet in re extra aliquam unitatem, dico, quod utraque pars huius minoris est falsa; quia nec natura specifica, ut ab individuis distincta, est aliquid in re extra: cum species non sit nisi conceptus in anima, nec per consequens habet extra animam aliquam unitatem, quia nec

[1] « Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem aliquam sic unitas simpliciter, qualis est unitas individui, per se consequitur aliquam entitatem; sed ista non est entitas naturae, quia illius es alia unitas propria et realis. Ergo consequitur entitatem aliam ab ista determinantem naturae entitatem et facientem cum ea per se unum, quia totum, cuius est haec unitas, est ens perfectum de se ». f. 160va. « Unitas naturae specificae est minor unitate numerali vel individuali, quia illa non excludit omnem divisionem, sed tantum divisionem in partes essentiales ». f. 160rb.

[2] Vgl. Anm. 4, S. 372. Auf Textwiedergabe kann ich daher verzichten; die angeführte Stelle ds. S. 54.

[3] « Wilhelm ist wohl im wesentlichen der Skotistenschule zuzuerteilen ». *Kard. Fr. Ehrle*, Peter de Candia ..., Münster 1925. 259.

extra animam habet aliquam entitatem nec includitur per consequens in aliqua singulari ».[1] Diese Stelle wie übrigens die ganze Distinction läßt aber klar erkennen, daß es sich hier um eine Skotus vollkommen fremde, ja gegensätzliche Lehre handelt. Schon der Ausgangspunkt ist ganz und gar unskotistisch : « Omne enim, quod in re extra, est de se hoc aliquid et singulare, non aliquo sibi addito mediante ».[2] Zum mindesten in vorliegender Frage darf Wilhelmus de Rubione nicht der Skotistenschule zugezählt werden.

Wenn Swiezawskis Wort richtig ist, darf dem Ergebnis vorliegender Untersuchung eine erhöhte Bedeutung zuerkannt werden ; in den unmittelbaren und mittelbaren Schülern der ersten Zeit ist die Lehrintention des Meisters, die Tendenz seiner Gedanken am lebendigsten wirksam gewesen. Aber nicht in dem Stehenbleiben, sondern in der Weiterbildung der Ideen kann der Geist, der die Lehre trägt und beseelt, am ehesten und besten erkannt werden. In diesem Sinne dürfen Petrus de Aquila, Antonius Andreas und auch Jacobus de Asculo (?) nicht sehr hoch bewertet werden. Ihre Bedeutung liegt mehr auf dem Gebiete der Verbreitung des skotistischen Gedankens. Die Werke des Antonius Andreas wurden im 15. Jahrhundert viel gelesen und exzerpiert, wie das Beispiel des Nicolaus de Orbellis und Auszüge, wie sie z. B. in Clm. 17888 und 5961 der Münchener Staatsbibliothek vorliegen, eindeutig bezeugen.

Als wichtigstes Ergebnis muß die Erkenntnis angesprochen werden, daß die Vertreter der älteren Skotistenschule mit einhelliger Einmütigkeit die formale spezifische Natur und ihre überindividuelle, nichtnumerische Einheit in die physische Ordnung verweisen und darin gerade ihre Realität sehen. Im Sprachgebrauch der späteren Schule, wie ihn Lalemandet formulierte, heißt das : Die reale spezifische Einheit existiert formaliter in den Dingen der konkreten Wirklichkeit. Die reale spezifische Einheit ist nicht die formale Einheit der abstrakten metaphysischen Wesenheit, sondern die naturhafte Einheit der aktuell existierenden Natur, die auch im Individuum sachlich (a parte rei) von der numerischen unterschieden bleibt. In dieser Auffassung gehen die Schüler des Duns Skotus mit dessen Gegnern vollkommen einig. Die indifferente Natur und die ihr eigentümliche nichtnumerische Einheit in formaler Gegebenheit einzig in die metaphysische Ordnung zu

[1] In 4^{or} libros Sententiarum, Paris 1518, f. 281rb.
[2] ds. f. 282va.

verlegen, wie das spätere Skotisten getan und P. Parth. Minges zur fast allgemeinen Übung hat werden lassen, widerspricht der einmütigen Auffassung der unmittelbaren Skotusschüler. Vielleicht gilt gerade hier das Wort Swiezawskis am ehesten : « On peut penser, pourtant, qu'ils possédaient de sa doctrine une intelligence plus sûre que la nôtre » !

Zugleich zeigt sich aber auch in der älteren Skotistenschule eine Verschiedenheit in der Frage : Wie man denn diese gegen jede numerische Bestimmung indifferente, überindividuelle spezifische Einheit zu erklären habe. Wenn das vorliegende Material einen Schluß erlauben könnte, wäre man geneigt, von einem Übergewicht der ultrarealistischen Deutung zu sprechen. Sicherlich geht sie weit über Skotus hinaus. Die gemäßigtere Richtung hat das Wort des Doctor subtilis für sich : « Concedo ergo, quod unitas realis non est alicuius entitatis existentis in duobus individuis, sed in uno ». [1] Nichts wäre verfehlter als Skotus des Ultrarealismus zu zeihen. Eine andere Frage ist freilich die, ob nicht in der Lehre doch *Tendenzen* liegen, die über ihn hinaustreiben ? Wenn die spezifische Einheit als Einheit minderer Art mit einer numerischen Vielheit zusammenbestehen kann, warum darf sie dann nur der Entität in *einem* Individuum zukommen ? Die Stellung des Johannes Canonicus und noch mehr des Franciscus de Marchia ist aufschlußreich ; durch sie versteht man die unbestreitbare Tatsache, daß in der Skotistenschule jederzeit ein auffallend starker Zug zum Ultrarealismus verspürbar war, dessen Wurzeln bis in das nicht nur von Nikolaus Bonetus, sondern auch von Landulf so berufene Grundgesetz der Formalitätenlehre und den dadurch bedingten Parallelismus der Ordnungen hinabreichen. Lebt darin nicht Geist vom Geiste ihres Meisters ? Das eine ist jedenfalls unverkennbar und unleugbar : Im Lichte der Lehre von der realen spezifischen Einheit der älteren Skotistenschule geschaut, offenbart sich Duns Skotus weit mehr als der Philosoph des Universalen denn als Philosoph des Individuellen. Ob auch hier Swiezawski's Wort gilt : « On peut penser, pourtant, qu'ils possédaient de sa doctrine une intelligence plus sûre que la nôtre ? »

[1] Oxon. l. II d. 3 q. 6 n. 10.

Die Schuld der Hellenen.

Von P. M. St. Morard O. P., Freiburg.

..... εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.
(Rom. 1, 20.)

1. Das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und den religiösen Gegebenheiten der hellenistischen Kulturwelt [1] wird seit Jahren, besonders seitdem man es unternommen hat, das Christentum « religionsgeschichtlich » zu erfassen, mit leidenschaftlichem Eifer erörtert. Dabei kommt je nach Weltanschauung und persönlicher Einstellung der Forscher ein doppeltes entgegengesetztes Bestreben zum Vorschein. Die einen wollen das Christentum aus seiner Umwelt restlos ableiten ; so sind sie geneigt, überall und in allem Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen zwischen beiden Vergleichsgrößen anzunehmen oder vorauszusetzen. Andere glauben hingegen, die völlige Eigenständigkeit des christlichen Lehr- und Kultgutes samt seinen bewußten Anleihen bei der jüdischen Offenbarungsreligion feststellen zu müssen ; sie werden dementsprechend versucht sein, dessen unüberbrückbare Gegensätzlichkeit zum religiösen Befund der antiken Weltanschauungen in jeder Beziehung hervorzukehren.

Ein ähnlicher Widerstreit in der Beurteilung dieser Frage begegnet uns schon bei den altkirchlichen Schriftstellern. Es sei nur auf Tertullian und auf Clemens von Alexandrien als auf die markantesten Vertreter dieser zwei Richtungen hingewiesen. [2]

[1] Vgl. K. Prümm S. J. : *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt*. 2 Bde. Leipzig, Hegner 1935 ; A. J. Festugière O. P. : *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*. Paris, Lecoffre 1932. Beide Werke sollen noch eigens besprochen werden. Hier möge es vorläufig genügen, auf ihren hochbedeutsamen Wert hingewiesen zu haben. Das erste stellt sich als eine umfassende Untersuchung aller einschlägigen Probleme dar, von ungewöhnlicher Reife und Tiefe. Das zweite behandelt mehr einzelne Fragen mit einer meisterhaften Beherrschung des Stoffes und mit sehr ausgesprochener Selbständigkeit des Urteils.

[2] Vgl. unter anderen *Histoire de l'Eglise* II. Paris, Bloud et Gay, 1935, p. 172 f. zu Tertullian, p. 238-244 zu Clemens von Alexandrien (beides von J. Lebreton S. J.).

Allerdings ist bei den Lehrern der ersten christlichen Jahrhunderte der Fragepunkt nicht derselbe wie bei den modernen Historikern. Den ersteren steht der selbständige Ursprung der christlichen Religion aus der göttlichen Offenbarung des alten und neuen Bundes unbestreitbar fest. Für sie kommt irgend eine Abhängigkeit der christlichen Glaubens- und Lebensinhalte von etwaigen heidnischen Einflüssen gar nicht in Frage. Für Clemens von Alexandrien ebensowenig wie für Tertullian hat das kirchliche Christentum Anleihen bei der heidnischen Weisheit und Religion je gemacht. Sie würden viel eher umgekehrt, nach einer Anschauung, die bereits in der vorchristlichen Zeit Verbreitung fand, die heidnische Weisheit von Moses und den Propheten abgeleitet sein lassen.

Uneinig sind die altkirchlichen Lehrer über den Eigenwert der heidnischen Religionsweisheit, wie sie vor allem in der hellenischen und hellenistischen Philosophie ihren Ausdruck fand. Tertullian scheint ihn grundsätzlich zu verneinen und verwehrt sich entschieden dagegen, bei der Verteidigung und Erklärung der christlichen Wahrheiten von der Philosophie Gebrauch zu machen (*De Praescriptione* 7, 1-13 ; cf. *Apologeticum* 19. 46-48). Das hindert ihn jedoch nicht, sich selbst gelegentlich auf heidnische Philosophen zu berufen (« Et Seneca saepe noster », *De Anima* 20). Übrigens weiß man auch, daß er sich in seinen theoretischen Anschauungen von der Stoa nicht unerheblich beeinflussen ließ.

Clemens von Alexandrien, wie schon vor ihm die ersten Apologeten, der hl. Justinus ganz besonders, aber auch Athenagoras und Theophilus von Antiochien, hat eine ganz andere Ansicht. Er sieht in der heidnischen Philosophie, — und auch in der Weisheit der großen Dichter Griechenlands, verdanken wir denn ihm z. B. an die sechzig Fragmente des Euripides, — ein wertvolles Gut von providentiellem Ursprung und von providentieller Bedeutung, eine Wirkung des göttlichen Logos, durch den von Gott gespendeten Logosregen hervorgebracht (καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους ... εἷς γὰρ ὁ τὸν κύριον ἐπομβρίσας λόγον *Stromata* I 37). Sie hat auf die Hellenen rechtfertigend gewirkt (καὶ καθ᾽ ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας *Stromata* I 99 ; vgl. Justinus, *Apologia* I 46, 3 ; S. Paulus, *Rom.* 2, 6-11. 14-16). Sie hat die Hellenen auf das Christentum vorbereitet (τὴν φιλοσοφίαν ἐκ τῆς θείας προνοίας δεδόσθαι προπαιδεύουσαν εἰς τὴν διὰ χριστοῦ τελείωσιν *Stromata* VI 153 cf. 67). Sie bietet ein recht brauchbares, ja kaum

entbehrliches Hilfsmittel (συναίτιον) zur Verteidigung und Erforschung der christlichen Wahrheit (Hauptstelle zum Ganzen *Stromata* I 97-100). Man kann ruhig sagen, daß die katholische Theologie, wenn sie sich auch vorsichtiger auszudrücken pflegt, Clemens in der Hauptsache Recht gegeben hat.

Aber aus dieser seiner Einstellung heraus hat Clemens mit einer manchmal unglaublichen Weitherzigkeit die heidnischen Denker und Dichter im christlichen Sinn verstanden und herangezogen. Und obwohl sehr viele ihm hierin mehr oder weniger Gefolgschaft leisteten, haben sich andere, so sehr sie ihm grundsätzlich beistimmten, viel kritischer verhalten. So stehen wir denn wieder in Bezug auf die Religionsweisheit der heidnischen Denker einem doppelten entgegengesetzten Bestreben gegenüber. Die einen sind geneigt, sie günstig zu beurteilen und im Sinne der anima naturaliter christiana zu deuten; die anderen glauben Grund zu haben, sie in einem ungünstigen Sinn zu verstehen und mehr Mängel als Vorzüge an ihr aufzuzeigen. So kann z. B. A. J. Festugière (l. c. p. 87) ein Kapitel seines Werkes geradezu « L'échec des philosophes » (Das Scheitern der Philosophen) überschreiben.

Damit sind wir auf die historische Frage gekommen, die uns hier beschäftigen soll. Wie weit sind denn eigentlich die Vertreter der vorchristlichen heidnischen Weisheit, innerhalb des natürlich Erkennbaren, den Grundwahrheiten der christlichen Religion nahe gekommen? Worin haben sie es hauptsächlich fehlen lassen?

2. Wir gehen hier vom Römerbrief des hl. Paulus 1, 18-32, als vom gewichtigen Zeugnis eines tiefblickenden Zeitgenossen aus.

Der Apostel bespricht in diesem bekannten Texte die Sünde und Strafe der Hellenen. Ihre Sünde wird bezeichnet als die « Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit derer, die da die Wahrheit (über Gott, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich) mit Unrecht niederhalten » (*Rom.* 1, 18). Hierin ist es, daß sie nicht zu entschuldigen sind (cf. 20); nämlich, « obwohl sie Gott erkannt hatten, haben sie Ihn nicht als Gott verherrlicht und dankend gepriesen, sondern sie verfielen auf nichtige Überlegungen und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich; während sie sich für Weise ausgaben, haben sie sich zu Narren gemacht » (ib. 21 f.). « Sie hielten es nicht für wichtig, mit der Erkenntnis Gottes Ernst zu machen » (ib. 28 θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει: wörtlich, « Gott in Erkenntnis zu halten »; ἐπίγνωσις bedeutet eine so oder anders qualifizierte Erkenntnis, entweder theoretisch als vertiefte Erkenntnis, oder praktisch

als beachtete, beherzigte, nachgelebte Erkenntnis ; obige Übersetzung versucht beides zum Ausdruck zu bringen, aber der Apostel meint wohl in erster Linie das zweite, nämlich das ernst ergriffene Anerkennen des einen wahren Gottes).

Der entrüstete Vorwurf des Apostels gilt der sträflichen Inkonsequenz und der gottlosen Ungerechtigkeit, die darin bestand, trotz besseren Wissens (ib. 19-21. 28) den heidnischen Götzendienst zu billigen und an ihm teilzunehmen, somit dem Geschöpf die Ehre zu geben, die dem Schöpfer allein gebührt (ib. 23-25).

Das ist in den Augen des Apostels die Hauptsünde der Hellenen, ihr gottloses Unrecht, das nicht zu entschuldigen ist. Strafe dafür sind die sittlichen Verirrungen, denen sie sich hemmungslos ergeben haben, ganz besonders die Verirrungen jener naturwidrigen Unzucht, die schon im Altertum als das griechische Laster verrufen war (ib. 24. 26-31). Und auch hierin handelten sie gegen ihre bessere Einsicht : « obwohl sie das Rechtsurteil Gottes wohl kennen, wonach die solches tun, den Tod verdienen, tun sie es nicht bloß selbst, sondern pflichten noch denen bei, die es tun » (ib. 32).

Wenn nun der Apostel seine Anklage ganz allgemein ausspricht, so hat er doch offenbar die Hellenen seiner Zeit im Auge. Er will nicht einen historischen Rückblick auf die Vergangenheit geben, sondern einen Überblick über die gegenwärtigen Zustände. Da sind aber die führenden, verantwortlichen Kreise vor allem gemeint und unter diesen in erster Linie die berufsmäßigen Vertreter der hellenischen Weisheit und Erzieher der bürgerlichen Jugend, die Philosophen. Sie sind übrigens ausdrücklich unter jenen bezeichnet, die sich als Weise ausgeben (ib. 22). Und « die nichtigen Überlegungen », wir würden sagen « die windigen Theorien », durch die sie zu Narren geworden sind, dürften gerade an die gelehrten Versuche erinnern wollen, durch physikalische oder sonstige willkürliche Deutungen den mythologischen Fabeln einen halbwegs haltbaren Sinn zu geben und dem Götzendienst eine irgendwie begründete Rechtfertigung zu verschaffen, die ganz besonders in der Stoa, aber auch sonst bei den Philosophen, eifrige Pflege fanden (vgl. Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* II 1061-1105 ; Cornutus, *Theologiae graecae compendium;* Plutarchus, *De Iside et Osiride;* schon Plato, z. B. *Epinomis* 979*d*-988*e* und auch sonst gelegentlich).

Die auffallend ausführliche Erwähnung der naturwidrigen Unzucht samt der Schlußbemerkung (v. 32) ist ebenfalls ganz besonders auf die

Philosophen zu beziehen, vorab auf die Stoiker [1], die Paulus aus seiner Vaterstadt Tarsus näher gekannt haben muß und tatsächlich auch (*Act.* 17, 18. 28) nicht bloß dem Namen nach gekannt hat.

Die Schuld der Hellenen ist somit hinreichend klargestellt, soweit nämlich es sich um das Zeugnis des hl. Paulus handelt.

Um sie noch stärker zu beleuchten, fügt der Apostel seiner Anklage einen gedrängten, gehaltvollen Umriß der natürlichen Gotteserkenntnis ein, wie er sie aus der religiösen Überlieferung seines Volkes (*Psalmen*, *Isaias*), aus dem Buch der Weisheit (*Sap. Salom.* 13, 1-9), aus eigenem Nachdenken und wahrscheinlich auch aus persönlicher Berührung mit philosophischen Kreisen (*Act.* 17, 16-34 ist wohl nur *ein* Beispiel unter vielen früheren und späteren Fällen) in Erfahrung gebracht hatte. « Was an Gott zu erkennen ist, das ist unter ihnen offenbar (φανερόν : dies kann nur von einer unter den Hellenen der Gegenwart vorhandenen Einsicht zu verstehen sein). Gott hat es ihnen offenbar gemacht. Denn seit der Erschaffung der Welt werden seine unsichtbaren Eigenschaften, nämlich seine ewige Macht und Göttlichkeit (der absolute Vorrang an Herrschaft und Herrlichkeit, τὸ κράτιστον καὶ μέγιστον, der zum Grundbestand der hellenischen Gottesvorstellung gehört, wie wir aus Xenophanes ersehen werden) aus seinen Werken durch die Vernunft deutlich erschaut » (*Rom.* 1, 19 f.). [2] Wenn ein anderes Mal der

[1] Über Stoa und naturwidrige Unzucht vgl. Seneca, *Epist.* 123 circa fin. (« Illos quoque nocere nobis existimo, qui nos sub specie stoicae sectae hortantur ad vitia. Hoc enim jactant : Solum sapientem doctum esse amatorem usw. Haec graecae consuetudini data sint ». Das Zitat ist vielleicht aus Chrysippus) ; denselben apud Lactantium, *Div. Inst.* III 15, 11-13 ; Cicero, *Tuscul. Disp.* IV 70 ff. ; Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 247-253 (Zenon), III 650-653, 716-722 (Chrysippus). Zu diesen Stellen kann noch Diog. Laert. *Vitae* VII 34 hinzugefügt werden. Da kommt aber Plato, trotz *Charmides*, *Lysis*, *Symposium*, *Phaedros*, nicht in Betracht, wenigstens nicht der greise Plato, der in den *Gesetzen* sein sittlich-religiöses Vermächtnis der Nachwelt übergeben hat. Man lese nur seine feierlich bewegte und umständlich begründete Verwahrung : *Gesetze* VII, 835 *c*-842 *a*. Früher mag er darüber gelächelt haben, aber jetzt ist es ihm bitterster Ernst, wenn er auch wenig Hoffnung hat, Gehör zu finden. Es müßte da Gott selbst eingreifen.

[2] Zum Gedanken (*Rom.* 1, 20) der Erkenntnis des unsichtbaren Gottes aus seinen sichtbaren Werken können wir zwei vorchristliche Texte hier anführen. Xenophon, *Memorabilia* IV 3, 13 f. : « Warte nicht ab, bis du die Gestalten der Götter mit eigenen Augen siehst ; es sei dir genug, ihre Werke zu sehen ... Der Gott, der die ganze Welt zusammenordnet und zusammenhält, den sehen wir die größten Werke ausführen ; er selbst aber bleibt uns unsichtbar ... Die Seele des Menschen, die, wenn irgend eines unter den menschlichen Dingen, am Göttlichen teil hat, sie übt über uns offensichtlich ihre Herrschaft aus, und doch wird sie selbst nicht gesehen. Man soll dergleichen bedenken und das Unsichtbare nicht geringschätzen, sondern aus den Ereignissen seine Macht ver-

Apostel (1 *Cor.* 1, 21) bemerkt, daß « die Welt mit ihrer Weisheit an der (aus der Schöpfung hervorleuchtenden) Weisheit Gottes Gott nicht erkannt habe », so ist dies ganz im selben Sinn wie der gegenwärtige Text, *Rom.* 1, 19-21, gemeint (vgl. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, p. 15 ff.: « ἔγνω veut dire ici reconnaître »), von der Schuld den erkannten Gott nicht anerkannt zu haben.

Hierher gehört auch *Act.* 17, 28, wo Paulus seine Belehrung an die Athener über die Pflicht dem Götzendienst zu entsagen, ausdrücklich an die stoische Theologie anknüpft, wonach « wir in Gott leben, uns bewegen und sind », und hinzufügt : « So haben ja auch einige von euren Dichtern gesagt : Wir sind von seinem Geschlecht ». Beides, in der Tat, der Satz und der Vers, sind stoisches Gut, wenn es auch nicht sicher ist, daß der Satz, wie es einige meinen, ebenfalls Zitat ist. (Der Vers findet sich bei Aratos, *Phaenomena*, der ihn der *Zeushymne* des Cleanthes mit einer kleinen Änderung entnommen hat ; vgl. Boudon S. J., *Les Actes des Apôtres*, p. 387 f., und Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 537 v. 4). Paulus setzt also auch hier bei den Stoikern die Erkenntnis des einen wahren Gottes voraus ; er dringt nur auf folgerichtige Anerkennung und Anwendung dieses ihres theologischen Satzes. Es wird in der Athenerrede vor dem Areopag derselbe Gedanke ausgesprochen wie im 1. Kapitel des Römerbriefes, dort in der Form einer Aufforderung, hier in der Form einer Beschuldigung : « den erkannten Gott sollen sie anerkennen » (Athenerrede), « den erkannten Gott haben sie nicht anerkannt » (Römerbrief).

Aus den besprochenen Äußerungen des hl. Paulus (*Rom.* 1, 18-32 ; 1 *Cor.* 1, 21 ; *Act.* 17, 28) ergibt sich also nicht bloß, daß er selbst die natürliche Erkennbarkeit des einen wahren Gottes (und des allgemeinen Sittengesetzes, *Rom.* 1, 32 ; 2, 24 f.) behauptet, sondern auch, und das ist das historisch Wichtige, daß nach seiner Überzeugung die Hellenen

stehen lernen und das Göttliche in Ehren halten ». Cicero, *Tuscul. Disp.* I 70 : « Haec igitur et alia innumerabilia cum cernimus, possumusne dubitare, quin eis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis et muneris ? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum adgnoscis ex operibus ejus, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis adgnoscito ». Diese Texte sind historisch um so bedeutsamer, als sie bei so wenig selbständigen Denkern wie Xenophon und Cicero eine feststehende Überlieferung voraussetzen, die schon am Anfang des vierten vorchristlichen Jahrhunderts die Populärphilosophie beherrscht. Vgl. noch Augustinus, *In psalmos* 73, 25 : « Stulte, ex operibus corporis agnoscis viventem, ex operibus creaturae non potes agnoscere creatorem ».

seiner Zeit, gemeint sind hauptsächlich ihre Weisen, die Philosophen, sich im Besitz dieser natürlichen Erkenntnis des einen wahren Gottes befunden haben. Eben deswegen sind sie in seinen Augen nicht zu entschuldigen, weil sie den erkannten Gott nicht anerkannt haben, mit dessen Erkenntnis nicht Ernst machten, indem sie den Götzendienst mitgemacht und gar durch windige Theorien zu rechtfertigen versucht haben.

3. Hier angelangt, hätten wir nun die Aufgabe, an Hand der überlieferten Texte und Berichte den Stand der Gotteserkenntnis und der Kultanschauungen bei den Zeitgenossen des Apostels festzustellen und somit die Richtigkeit seines Zeugnisses nachzuprüfen. Erschwert wird aber diese Aufgabe durch den sehr bedauerlichen Umstand, daß uns die zwei hervorragendsten und maßgebendsten Philosophen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts, Posidonius von Apamea, der Stoiker, und Antiochus von Ascalon, der Platoniker, nur unvollständig und aus zweiter, oft unsicherer Quelle bekannt sind. Denn kein einziges ihrer zahlreichen Werke ist auf uns gekommen. Cicero und Philo von Alexandrien, die zweifellos ihnen manches entnommen haben, können uns diesen Verlust nicht ersetzen : der erstere nicht, weil er doch im Grund ein unheilbarer Skeptiker blieb ; der zweite auch nicht, weil in seiner Theologie mehr jüdischer Glaube als philosophische Erkenntnis zum Ausdruck kommt.

Festugière, l. c. p. 87-100, führt zwar *De natura deorum* Ciceros als repraesentativ für den damaligen Stand der Gotteserkenntnis und eben daher als schlagenden Beweis für das Scheitern der Philosophen an. Nun aber zuerst, als Anhänger der skeptischen Akademie des Carneades, spricht Cicero nur für eine Sekte, und zwar für eine damals bei den Griechen fast vollständig verlassene Sekte, wie er ja selbst bemerkt : quam nunc propemodum orbam esse in ipsa Graecia intelligo (*De nat. deor.* I 11). Seine unschlüssige Haltung darf also nicht zur Norm der allgemeinen Geisteslage unter den Philosophen und ihren Jüngern gemacht werden. Sodann darf der Umstand nicht unterdrückt werden, daß Cicero unter Vorbehalt seiner grundsätzlichen Skepsis sich doch für eine sehr positive Gottesanschauung — freilich bloß theoretisch und mit geringem inneren Anschluß — endgültig ausspricht (vgl. *Tuscul. Disp.* I 68-70 ; *De divinatione* II 148 f. ; *De natura deorum* II). Letzteres aber ist gerade das Charakteristische für die gewöhnliche Auffassung der Gebildeten zu seiner Zeit.

So schicken wir denn der ganzen Untersuchung einen Ausspruch Ciceros voraus, der, abgesehen vom skeptischen Unterton, den er im

Munde des römischen Akademikers annimmt, das Urteil des hl. Paulus in jeder Beziehung bestätigt. Er steht am Schluß seines *De divinatione* und wird ausdrücklich als Endergebnis seiner Erörterungen über das religiöse Problem vorgebracht. Zunächst erklärt Cicero : « Multum enim et nobis ipsis et nostris profuturi videbamur, si eam (sc. superstitionem) funditus sustulissemus ». Eben daran war ihm bei seinen Schriften über die Götter am meisten gelegen. Sodann fügt er abschließend hinzu : « Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et majorum instituta tueri sacris caeremoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam, et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum coelestium cogit confiteri ». (*De divinatione* II 148).

Gott wird erkannt, und auch einigermaßen, aber wie kühl ! innerlich anerkannt. Es gibt ein überragendes und ewiges Wesen. Die Menschen sollen ihm Verehrung und Bewunderung entgegenbringen. Dies zu bekennen, zwingt uns die Schönheit der Welt und die Ordnung der Gestirne.

Aber der Weise wird dennoch an den überlieferten Einrichtungen der Volksreligion festhalten und sich an den Kulthandlungen des offiziellen Götzendienstes beteiligen. Und so wird eben weiter, trotz besserer Einsicht, den Geschöpfen die Ehre gegeben, die dem Schöpfer allein gebührt. Also gerade das, was Paulus mit der ganzen Entrüstung seiner gläubigen Seele als die Schuld der Hellenen gebrandmarkt hat. Von Sokrates an, haben es alle, auch die Größten und Besten, so und nicht anders gehalten. Wenn es auf die « frommen » Weisen des Hellenismus angekommen wäre, hätte der furchtbare Bann des heidnischen Aberglaubens nie aufgehört das menschliche Leben in Knechtschaft zu halten : oppressa gravi sub religione (Lucretius, *De rer. nat.* I 63). In der Tat war die Rechtfertigung des Götzendienstes allen Philosophen des Altertums eine wichtige Aufgabe, von der selbst die Epikuraeer sich nicht gänzlich entschlagen haben. Man weiß einen gewissen Theagenes von Rhegion aus dem Ende des VI. Jahrhunderts als jenen zu nennen, der zuerst in seiner Homererklärung diese Apologie, wie sie ausdrücklich bezeichnet wird, der mythologischen Göttergeschichten vorgenommen habe (vgl. Diels *Vorsokratiker*, 5. Aufl. = DV[5], 8 n. 2). Weitere Belege für diese Schwäche der antiken Philosophen werden uns noch später begegnen. Daß sie aber den wahren Gott erkannt haben, liegt nicht so eindeutig klar

am Tag und man ist vielfach gewöhnt, es nur in einem sehr beschränkten Sinne gelten zu lassen.[1]

Wie steht es damit ? Wir beschränken uns auf einen historischen Rückblick über die Gotteserkenntnis unter den Weisen Griechenlands.

4. Die Uranfänge der hellenischen Theologie liegen in einem tiefen Dunkel gehüllt. Es herrscht allenthalben eine vielgestaltige und überaus fluktuierende Mythologie, deren tiefere Grundgedanken sich recht schwer ermitteln lassen. Die ältesten Zeugnisse einer Theologie gehören mit Hesiod zum Anfang des VII. Jahrhunderts, die meisten alten Zeugnisse sind beinahe um ein Jahrhundert jünger.

Aus diesen spärlichen Quellen dürfte man vielleicht eine dreifache « Urtheologie » der Griechen unterscheiden : eine « naturalistische », eine halbwegs « monotheistische » und eine ausgesprochen « pantheistische ».

Die erste Urtheologie ist durch die verschiedenen Theo- und Kosmogonien jener alten Dichter vertreten, die Aristoteles als die « Theologen » bezeichnete. Sie lassen die Welt samt den verschiedenen Göttergeschlechtern aus der Nacht oder aus dem Chaos oder aus beiden entstehen oder auch sonst noch aus anderen ähnlichen unteren Mächten von tiefster Unvollkommenheit (vgl. Hesiod, *Theogonie* 116 ff. ; Aristophanes, *Vögel* 693 ff. ; Aristoteles, *Metaph.* 1071*b* 26 ff., 1091*b* 4 ff.). Dazu gehören auch die sogenannten orphischen Theogonien, von denen uns berichtet wird. Wie bekannt, geht das orphische Schrifttum in seiner ältesten Gestalt auf Onomacritos zurück, der um die Mitte des VI. Jahrhunderts im Athen des Peisistratos die orphische Überlieferung zum ersten Male in Versen formte (DV^{5} 1 B 10).

Die zweite, « monotheistische », Urtheologie ist uns nur durch zwei Texte bekannt, die auch als orphisch ausgegeben oder angesehen werden. Wir haben zuerst einen bei Plato, *Gesetze* IV 715*e* angeführten Spruch aus dem παλαιὸς λόγος, der da lautet : « Gott, der Anfang und Ende und Mitte aller Dinge in Händen hat, beschreitet unentwegt, gemäß der Natur, ringsum seine Bahn. Als Begleiterin folgt ihm stets Dike, die Bestraferin derer, die vom göttlichen Gesetze abweichen. Und wer selig werden soll, schließt sich ihr folgend an mit Demut und Wohlanstand usw. ». Die ganze Stelle dient bei Plato

[1] In seinem oben erwähnten Werke hat sich A. J. Festugière O. P. mit sehr beachtlichen Gründen bemüht, Wert und Gehalt der hellenischen Gotteserkenntnis auf ein Minimum herabzusetzen. Da ist von der kritiklosen Weitherzigkeit eines Clemens von Alexandrien wahrlich nichts übriggeblieben.

der Einschärfung ernster Sittlichkeit als Vorbedingung zu einem gottgefälligen Opferdienst. Die Verbindung von Zeus und Dike kommt schon bei Hesiod vor (*Werke und Tage* 256-262) und ist auch sonst als orphisch bezeugt (DV[5] 1 B 14 Pseudo-Demosthenes). Das Scholion zur Stelle Platos (in der Platoausgabe von Hermann, Teubner, 6. Bd. S. 379) deutet den Spruch monotheistisch vom göttlichen Demiurg, bezeichnet ihn als orphisch und begründet dies durch Zitieren des 2. und 3. Verses aus dem soeben anzuführenden Texte.

Dieser zweite Text, ausdrücklich als orphisch überliefert, entspricht in der Tat dem Spruch bei Plato ganz auffallend. Der unbekannte Philosoph, der ihn bringt, hat selber die Verwandtschaft beider Texte unterstrichen, indem er im selben Gedankengang etwas später den Spruch aus Plato zu wirksamerem Abschluß seiner Schrift heranzieht. Leider aber kommt dieser zweite Text erst im pseudoaristotelischen *De mundo* 7 vor, welches frühestens in der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden ist. Wilhelm Capelle (*Die Vorsokratiker* S. 28 f.) hält ihn dennoch für altorphisch. Jedenfalls ist der eine Vers, der dem Spruch bei Plato so auffallend entspricht, als altbezeugt anzusehen, mag aber dem Plato in anderer Form und wohl auch in einem anderen Zusammenhang vorgelegen haben. [1]

Wenn aber diese zwei Texte wirklich orphisch sein sollten, dann müssen wir annehmen, daß unter dieser Marke gar sehr verschiedene Waren herumgeboten wurden. Denn vieles ganz zuverlässig als orphisch bezeugte bewegt sich sonst mit seinem bunten Gemisch von wüster Mythologie und krassem Aberglauben auf viel niedrigerer Ebene (vgl. DV[5] 1 A 8. 10. 14*b*. 15. 16; 1 B 2. 4. 5. 8. 9. 10).

Nun aber bringen wir den Text, den der entschieden monotheistische Verfasser des *De mundo* gerade zur Bestätigung seines Monotheismus anführt.

Zeus war der Erste, Zeus ist der Letzte, der Beherrscher der Blitze.
Zeus das Haupt, Zeus die Mitte; von Zeus ist alles erschaffen.
Zeus ist der Urgrund der Erde sowie des gestirnten Himmels.
Zeus ward Mann, Zeus ward unsterbliche Braut.

[1] Festugière O. P. (*Revue Biblique* 1935, p. 367) behauptet wohl mit Recht: aucun vers « orphique » non cité par les auteurs classiques ne peut être considéré sérieusement comme ancien. Wir halten die hier besprochenen Verse für ein stoisch inspiriertes Machwerk. Nur der παλαιὸς λόγος bei Plato darf als alt — und vielleicht auch als orphisch — angesehen werden.

Zeus ist der Odem aller, der Drang des unermüdlichen Feuers.
Zeus ist des Meeres Wurzel, Zeus ist Sonne oder Mond. [Blitze.
Zeus ist König, Zeus ist Herrscher über alles, der Beherrscher der
Alles in sich verbergend, führt er's wieder zum wonnigen Lichte
Aus der heiligen Brust empor, Denkwürdiges schaffend.

Der 4. Vers und die zweite Hälfte des 6. fallen offenbar aus dem Hauptgedanken des Gedichtes heraus. Der Verfasser hat sie in seinem Zitate dennoch stehen lassen. Dies zeigt uns, mit welcher Bedenkenlosigkeit damalige Schriftsteller Pantheistisches und Monotheistisches nebeneinander ertragen konnten. Bei Clemens von Alexandrien z. B. kann man diesbezüglich noch viel ärgeres erleben.

Dies führt uns zur dritten Urtheologie, zur ausgesprochen « pantheistischen ». Sie kommt zum Ausdruck, so weit mir bekannt, nur in zwei alten Texten der vorphilosophischen Zeit. Zunächst in einem Fragment Pindars. « Τί θεός ; ὅ τι τὸ πάν ». « Was ist Gott ? Eben das was das All ist » (Clem. Alex. *Strom.* V 129, der dies bewundernd zitiert). Sodann in einem berühmten Fragment aus den Heliaden des Aischylos :

« Zeus ist der Äther, Zeus ist die Erde, Zeus ist der Himmel,
Zeus ist alle Dinge und was sonst noch über ihnen steht »

(ebenfalls Clem. Alex. *Strom.* V 114, der dies ebenfalls höchlich bewundert).

Ähnlich lautet ein Text Senecas : « Quid est Deus ? quod vides totum et quod non vides totum » (*Quaest. nat.* I praef. 13). « Ipse enim est hoc quod vides totum » (ib. II 45, 3). Aber Seneca hat es nicht versäumt, die nötige Korrektur beizufügen, wie es sein stoisches Bekenntnis forderte. [1]

5. Damit hätten wir so ungefähr die vorphilosophische Theologie der Hellenen in ihren drei Hauptgestalten. Die philosophische Theologie beginnt erst beim Dichterphilosophen Xenophanes (circa 570-475), aber gleich mit einem plötzlichen, glänzenden Aufstieg. Die Milesier des VI. Jahrhunderts hingegen haben eigentlich keine Theologie. Ihnen sind die Götter, wie alles andere in der Welt, von unten herauf

[1] *Quaest. nat.* I praef. 13 : « opus suum et intra et extra tenet » . . . « nostri melior pars animus est : in illo nulla pars extra animum est ; totus est ratio ». II 45, 3 : « partibus suis inditus, et se sustinens et sua ». Das erste Buch ist nach Gercke eigentlich das letzte vom ganzen Werk (in seiner Ausgabe Teubner 1907).

aus der ungestalten Urmaterie entstanden. Das ist so ungöttlich wie nur immer!

Xenophanes[1], sonst ein nüchterner und vorsichtiger Empiriker, wie seine Naturphilosophie beweist (DV[5] 21 B 27-38, begann mit B 34, ein Bekenntnis gewissenhafter Selbstbesinnung), unterzieht in seinem Spottgedicht, Σίλλοι betitelt, die homerische und hesiodische Mythologie einer vernichtenden Kritik. Die Menschenähnlichkeit, die Unsittlichkeit und das Entstandensein ihrer Götter werden mit schärfster Entschiedenheit verworfen (DV[5] 21 B 11. 12. 14-16). Bei dieser Gelegenheit bringt er seine eigene Überzeugung positiv zum Ausdruck. Denn, daß die betreffenden Fragmente nicht zum περὶ φύσεως, sondern zu den Σίλλοι gehören, hat nun Olaf Gigon so gut wie bewiesen (l. cit.). Nur die Schlußformulierung des Philosophen ist uns mit seinen eigenen Worten überliefert worden. Sie ist von wuchtiger Klarheit. Solche Götter gibt es nicht, es ist nur allein

« Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte,
Weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.
Ganz sieht er, ganz denkt er und ganz hört er.
Stets im Selbigen verharrt er ohne sich irgend zu bewegen
Und es geziemt ihm nicht, sich bald hierhin bald dorthin zu begeben.
Sondern ohne Bemühn waltet er über das All mit des Geistes
[Denkkraft ». (21 B 23. 24. 26. 25.)

An der Eindeutigkeit dieses Monotheismus könnte man sich nur erbauen, gäbe es nicht eine doxographische Überlieferung, die sich von Plato an über Aristoteles und seine Schule bis zu den spätesten Zeugen hartnäckig erhalten hat und wonach der eine Gott des Xenophanes dem Weltall gleichzusetzen wäre. Also doch Pantheismus! Olaf Gigon hat die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung mit guten Gründen beanstandet.[2] Es läge eine Kontamination der Berichte über Xenophanes durch Rückwirkung aus der eleatischen Schule vor, von der man annahm, daß sie dem Xenophanes ihre ersten Impulse ver-

[1] Über Xenophanes und seinen Monotheismus ist jetzt unbedingt Olaf Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, S. 149-159, einzusehen.

[2] Dennoch bleibt ein Zweifel übrig und zwar hauptsächlich wegen der sehr eigenartigen Wendung, die Aristoteles gebraucht (21 A 30 « auf die ganze Welt hinblickend ») und die vom Skeptiker Timon wieder aufgenommen wird (A 35 « wohin ich nur immer meine Gedanken lenkte »). Das scheint doch aus erster Quelle zu fließen.

danke und die sich zudem wahrscheinlich auch auf ihn zu berufen pflegte.

Mit Unrecht. Denn bei Xenophanes gibt es nebeneinander eine Welt, über die er in seiner Physik schrieb, und einen Gott, der sie von oben her beherrscht. Bei Parmenides aber gibt es nur einen Gott, und neben ihm rein gar nichts, oder nur höchstens eine Scheinwelt, die der Eleate entschieden verneint, wenn er auch über sie ebenso gut und noch besser als irgend einer, der an sie glaubt, mitzusprechen versteht. [1]

Übrigens sind die Gründe des Xenophanes ganz andere als die des Parmenides. Xenophanes geht vom Gottesbegriff aus. Gottes Dasein und Wesen werden einfach vorausgesetzt, wohl aus vorphilosophischer Überzeugung und gemäß der « monotheistischen » Urtheologie. [2] Aus Gottes Macht (τὸ κράτιστον 21 A 28 § 3-5. 31 § 3. 32; C 1) und Größe (μέγιστος 21 B 23), das heißt aus seiner Macht- und Seinsvollkommenheit, werden die Einzigkeit, die Ewigkeit, die Geistigkeit und die transzendente Überlegenheit seines Wesens gefolgert. Daß Gott dennoch als sphärischer Körper angesehen wird, ist aus dem damaligen Stadium der Metaphysik erklärlich. Damit soll vor allem seine Seinswirklichkeit betont werden. Fast alle doxographischen Berichte haben es eigens vermerkt, daß Xenophanes vom Gottesbegriff ausging (21 A 28. 30. 31. 32. 33).

Parmenides hingegen wandelt auf den Bahnen reinster Seinsmetaphysik. Er geht vom Sein aus, das er ohne weiteres mit dem absoluten Sein gleichsetzt. Neben ihm gibt es nichts. Platonisch gesprochen, steht dem παντελῶς ὄν nur das μηδαμῶς ὄν gegenüber. Das absolute Sein, das nur ist und in keiner Beziehung nicht ist, schließt jedwede Vielheit, Teilung, Änderung sowie jedweden Mangel an positiven Gehalten aus. Es ist einzig und ganz, ewig und unwandelbar, vollendet an Sein und Denken!

Da wird die bunte Scheinwelt durchaus nicht Gott gleichgesetzt, weder durch Verweltlichung Gottes noch durch Vergöttlichung der Welt. Die Welt wird völlig verneint. Es gibt nur Gott allein. Das

[1] Meist wird die Physik des Parmenides, im zweiten Teil seines Gedichtes, als bloßer Bericht über fremde Meinungen verstanden. Wir halten dafür, daß es sich auch hier um die eigenen Anschauungen des Dichters handelt.

[2] Vielleicht im Anschluß an Pythagoras, der etwa zehn Jahre älter als Xenophanes war und von ihm berücksichtigt wird (21 B 7). Aber die Theologie des Pythagoras ist uns gänzlich unbekannt, wenn man sie nicht hinter den Καθαρμοί des Empedocles vermuten darf. Da ist nämlich die Parallelität mit Xenophanes ganz augenscheinlich (DV[5] 31 B 131-134, vgl. 28. 29).

ist also nicht eigentlicher Pantheismus, sondern akosmischer Monismus oder, wenn man will, monistischer Theismus (DV[5] 28 B 7-8 und sonst passim). So sehr auch Parmenides aller Naturforschung dadurch den Garaus macht, dürfen doch seine hervorragenden Verdienste um das metaphysische Verständnis des absoluten Seins, also des göttlichen Wesens, nicht verkannt noch geschmälert werden. Er auch hat einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis des wahren Gottes unter den Hellenen gesteuert. Aber sein diesbezügliches Nachwirken wird erst mit Plato und noch später einsetzen. Von den Zeitgenossen wurde er nur physisch verstanden, wodurch sie zu neuen Anschauungen über die Natur der Körperwelt veranlaßt wurden (Physik von Empedocles, Anaxagoras, Leucippos usw.).

Indes, um es nochmals zu betonen, sind wir bei Parmenides von Xenophanes recht weit entfernt. Xenophanes nimmt ja die Erfahrungswelt durchaus ernst, wie seine Physik beweist (vgl. oben) und fühlt sich überhaupt recht behaglich wohl in ihrer Mitte (DV[5] 21 B 1. 5-8. 22), wenn er auch die Weisheit allen anderen Dingen vorzieht (B 2) und als tieffrommer Mann, Gottes stets eingedenk zu sein mahnt (B 1, v. 13-16 und 24).

Bei der weiteren Entwicklung der Gotteserkenntnis unter den Griechen bleibt der Einfluß des Xenophanes maßgebend. Heraklit mit seinem Logos, der die ganze Welt durchwaltet und harmonisch gestaltet (DV[5] 22 B öfters) ; Anaxagoras (ib. 59 B 12-14) und Diogenes von Apollonia (ib. 64 B 3-5) mit ihrem göttlichen Nus (bei Diogenes, aber durchaus nicht bei Anaxagoras, als körperlich gedacht), der die Weltordnung einrichtet, gehen in vielem auf ihn zurück. Sie führen aber ausdrücklich einen neuen Gedanken ein, der sich überaus fruchtbar erweisen wird, den Gedanken einer alles beherrschenden göttlichen Vorsehung.

6. Im xenophontischen Sokrates kommt diese ganze Geistesarbeit zu einem gewissen Abschluß, von dem wir allerdings nicht sicher wissen, wem er eigentlich zu verdanken sei. Es wird nämlich in den *Memorabilia* an zwei Stellen zum ersten Mal versucht, aus der Entstehung und aus der Zweckmäßigkeit der Dinge, in erster Linie des Menschen, das Dasein und die menschenfreundliche Vorsehung Gottes (einmal als δημιουργός I 4, 7) oder der Gottheit (τὸ δαιμόνιον, τὸ θεῖον) oder der Götter regelrecht zu beweisen (Xenophon, *Memorabilia* I 4, 2-19 ; IV 3, 2-12 ; vgl. hierüber Diès, *Autour de Platon* II, p. 532-537). Die Anregung dazu geht wohl von Heraklit und jedenfalls von Anaxagoras

aus. Außerdem findet sich bereits bei Diogenes von Apollonia (DV[5] 64 B 2. 3.) ein erster Anlauf zum teleologischen Gottesbeweis. Die Hauptgedanken der xenophontischen Ausführungen sind mindestens, wenn sie nicht, wie ganz gut möglich, auf Sokrates selbst zurückgehen, in dessen unmittelbarem Schülerkreis entstanden. Es liegt also, allgemein gesprochen, Sokratisches in ihnen vor.

Besonders bedeutsam für unsere Frage ist der Schlußteil der ersten Stelle. « Bedenke, daß auch deine dir innewohnende Vernunft deinen Körper nach Belieben handhabt. So mußt du denn auch annehmen, daß die im All vorhandene Weisheit (τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν) alle Dinge anordnet, wie es ihr genehm ist. Da darfst du aber nicht glauben, daß zwar dein Auge viele Stadien weit reicht, das Auge Gottes aber (τοῦ θεοῦ) unfähig sei, alles zugleich zu sehen, noch auch, daß zwar deine Seele sich zugleich um die Dinge bei uns und um die in Ägypten und in Sizilien bekümmern könne, die Weisheit Gottes aber (τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν) nicht imstande sei, für alles zugleich zu sorgen. ... Du sollst erkennen, daß die Gottheit (τὸ θεῖον) so groß und so vollkommen ist (τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον), daß sie alles zugleich sieht und hört, allüberall gegenwärtig ist und für alles zugleich sorgt » (ib. I 4, 17-18).

Das ist zum Teil ganz xenophanisch, geht aber auch zum Teil durch den ausdrücklichen Gedanken der göttlichen Vorsehung und der Allgewalt Gottes weit über Xenophanes hinaus. Die Einheit Gottes hingegen wird höchstens stillschweigend miteingeschlossen, wie bei einem abergläubischen Götzendiener von der Art des Xenophon zu erwarten.

Wenn man nun bedenkt, wie sehr der xenophontische Sokrates, in dem man sogar den Ahnherrn der Stoa Antisthenes wieder zu erkennen vermutete, bei der Stoa Anklang gefunden hat, kann man die historische Bedeutung dieser Theologie leicht ermessen. In der Tat hat die Stoa, um sie hier gleich vorweg zu nehmen, den bei Xenophon ausgesprochenen Gedanken nur noch einen einzigen wesentlich neuen hinzugefügt, den von der völligen Entstehung aller Dinge samt Stoff und Form aus dem einen alleinigen göttlichen Weltlogos, also die genaue Parallele zum christlichen Schöpfungsgedanken (zu diesem « schöpferischen » Hervorgang der Dinge aus dem Logos, vgl. Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 102. 107 ; II 580. 596. 602. 605. 622. 1107 [« materiae fictricem divinam esse providentiam » Cicero]. 1108, und bei Seneca, *Natur. Quaest.* I praef. 16, die aus stoischen Überlegungen sich erge-

bende Frage : « quantum deus possit, materiam ipse sibi formet an data utatur » usw.). So sehr nämlich die stoische Theologie Gott den reinen Geist sich körperlich dachte, und so sehr sie auch die Entstehung der Dinge aus ihm unter der groben Form physischer Emanation sich vorstellte, so sehr sie endlich eben deshalb die innere Zusammengehörigkeit von Schöpfer und Geschöpf pantheistisch überspannte, eines muß ihr billig zuerkannt werden : sie hat mit großartiger Entschiedenheit den Gedanken geltend gemacht und bis in die weitesten Kreise verbreitet, daß des einen alleinigen göttlichen Logos Macht, Vorsehung und Gegenwart sich auf gar alles in der Welt ohne die geringste Ausnahme unmittelbar erstreckt.

Dadurch hat die Stoa so vielen Seelen außerhalb des Christentumes jenen echten und tief religiösen Sinn eingeflößt, den wir an einem Cleanthes (*Zeushymne* bei Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 537) und später noch mehr an einem Epictet bewundern müssen. So sind wir denn gar nicht erstaunt, daß bei seiner Athenerrede der hl. Paulus die Verkündigung des christlichen Glaubens gerade an ein wichtiges Stück stoischer Theologie anknüpfen wollte. Er mußte sich um so mehr dazu veranlaßt fühlen, als es ihm vielleicht nicht unbekannt war, daß der Schulgründer Zenon die Forderung nach Abschaffung der Götzentempel und Götzenbilder, die einen der Hauptgedanken seiner Rede am Areopag bildet, bereits vor dreihundert Jahren schon aufgestellt hatte (Arnim, *Vet. Stoic. Frag.* I 264 f.).

7. Da haben wir aber bereits der nachsokratischen Entwicklung der hellenischen Theologie um ein ganzes Jahrhundert vorausgegriffen. Dazwischen liegt noch die gewaltige Geistesarbeit der zwei größten vorchristlichen Philosophen, des Plato und des Aristoteles. Wir werden uns etwas kürzer fassen. Denn die Theologie dieser zwei Männer müßte viel eingehender besprochen werden als es im Rahmen dieses Artikels möglich wäre. So muß es hier genügen, wenige Hauptpunkte einfach hinzustellen.

Also zuerst Plato.[1] Der göttliche Demiurg des *Timaios* ; die göttliche Vernunft des *Philebos*, die als erste Allursache des Gewordenen

[1] Plato hat seine Theologie durch die ganze Folge der Dialoge vom *Gastmahl* an immer weiter vertieft. Die Hauptstellen sind in chronologischer Ordnung : *Gastmahl* 210*a*-212*a* (das Schöne an sich : Gottesbeweis aus den Ideen[1]) ; *Politeia* II 379*a*-383*c* (die Grundnormen der Theologie τύποι) ; VI 506*d*-509*d*, 517*d*, 532*a* (die Idee des Guten als Sonne des Seins : Gottesbeweis aus den Ideen[2]) ; X 596*a*-598*c* (Gott als φυτουργός der Ideen) ; *Phaedros* 245 (die Seele als erster

erfordert wird ; die höchste Seele der *Gesetze*, von der alle Bewegung ausgeht, sind identisch mit dem Schönen an sich des *Gastmahl* und der Idee des Guten der *Politeia :* der eine Schöpfergeist, der alles hervorgebracht hat, indem er die gestaltlose, ungeordnete Materie nach dem höchsten Urbild formte und zu einem Kosmos machte. Nur allein die Materie verdankt ihm nicht das Dasein. Wenigstens wird an keiner Stelle nur irgendwie angedeutet, daß die Materie von Gott erzeugt sei. Ein späterer Platoniker, Plutarchos, rechnet es gerade der platonischen Theologie als hohen Vorzug an, daß sie nicht alles durch die göttliche Vernunft und Vorsehung entstehen läßt. Das sei denn auch ein Hauptfehler der stoischen Lehre, daß nach ihr « ein und derselbe Logos durch seine Vorsehung, nachdem er die qualitätslose Materie selbst geschaffen habe, alles ohne Ausnahme durchführe und beherrsche » ἀποίου δημιουργὸν ὕλης ἕνα λόγον καὶ μίαν πρόνοιαν περιγινομένην ἁπάντων καὶ κρατοῦσαν : *de Iside et Osiride* 45, 369 *a*). Indes hat es nach den *Gesetzen* X die göttliche Vorsehung ebenfalls mit allem auch dem geringsten in der Welt zu tun (besonders 902 *e*). Überhaupt spielt der Vorsehungsglaube eine sehr wichtige Rolle im religiösen Denken Platos, wie aus demselben Buch der Gesetze hervorgeht.

Da ist es bei Aristoteles ganz anders. Er beweist, Platos Vorarbeiten weiterführend, das Dasein eines ersten ewigen und unbewegten Bewegers als Erstursache der gesamten Weltbewegung (*Phys.* VIII c. 3-6, 253 *a* 22-260 *a* 18 ; *Metaph.* XII c. 6 und 7, 1071 *b* 3-1072 *b* 14). Aber dieser Urbeweger ist viel eher Beweggrund als Beweger (nicht moteur sondern motif), denn er bewegt nur als « geliebtes » Gut (*Metaph.* 1072 *b* 3 : κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον). Wenigstens wird nirgends eine andere Art seines Wirkens in Betracht gezogen. Dies ist noch bezeichnender, wenn man die Ausführungen Platos in *Timaios*, *Philebos* und *Gesetze* daneben hält. Die Vorsehung spielt also in der Welt keine Rolle. Gott kann ja nur allein sich selbst denken. Dafür entschädigt uns Aristoteles mit seinen genialen Darlegungen über die « Lebensführung » des Urbewegers (*Metaph.* XII 1072 *b* 15-30, 1074 *b* 15-1075 *a* 11). Er

Beweger : Gottesbeweis aus der Bewegung [1]) ; *Sophistes* 219 *a* (Kausalitätsprinzip = *Timaios* 28 *a*, *Philebos* 26 *e*) ; 246 *a*-248 *a* (das absolute Vollsein = höchste Idee hat Kraft, Leben und Wissen) ; 265 *a*-266 *d* (Gott als δημιουργός der Naturerzeugnisse) ; *Timaios* 28 *a*-31 *b* (der Demiurg als Weltschöpfer, Gottesbeweis aus dem Werden [1]) ; *Philebos* 23 *c*-31 *a* (die Vernunft als erste Allursache, Gottesbeweis aus dem Werden [2]) ; *Gesetze* X 885 *b*-907 *c* (Dasein, Vorsehung und Gerechtigkeit der Götter ; besonders 892 *d*-897 *b* : Priorität der Seele als erster Beweger, Gottesbeweis aus der Bewegung [2]) ; *Epinomis* 979 *d*-988 *e* (philosophische Theogonie).

ist ewiges, selbständiges, selbsttätiges, sich selbst denkendes Denken. dem Wesen nach Leben und Tat (ἐνέργεια).

Ist er ein einziger ? Ja und nein. Ja, insofern es für eine einheitliche ewige Bewegung nur einen einzigen ewigen unbewegten Beweger gibt. Nein, weil mehrere solche Bewegungen in der Welt vorkommen, so viele als es himmlische Sphären mit eigener Bewegung gibt, nämlich je nach der Berechnung der Astronomen 47 oder 55. So werden denn schließlich 47 oder 55 erste unbewegte Beweger angenommen (*Metaph.* XII ch. 8, 1073*a* 14-1074*b* 14). Unbedenklich kommt die Sache Aristoteles selbst nicht vor. Eine kräftige Randbemerkung, die später in den Text geraten ist und die wohl von Aristoteles selbst herrühren dürfte, gibt es klar zu erkennen. Da heißt es kategorisch : « der erste unbewegte Beweger kann nur ein einziger sein, sowohl der Zahl wie der Art nach » (ib. c. 8, 1074*a* 31-38). Indes bleibt das ganze Kapitel in seinem klaren Wortlaut bestehen. Und um uns ja nicht in Zweifel zu lassen, schließt Aristoteles mit ausdrücklicher Berufung auf den heidnischen Götterglauben seines Volkes das ganze Kapitel feierlich ab : « Es ward aber von den Alten und den Vätern aus grauer Vorzeit den Nachkommen im Gewande des Mythus überliefert, daß diese (Wesen) Götter sind und daß das Göttliche die ganze Natur rings umschließt. Das übrige ist dann in mythischer Weise hinzugefügt worden zur Überredung der Menge, und um die Beobachtung der Gesetze und das Gemeinwohl zu sichern. Man legt ihnen nämlich menschliche Gestalt und Ähnlichkeit mit manchen anderen Lebewesen bei und anderes damit Zusammenhängendes und dem Gesagten Ähnliches. Sondert man nun hiervon einzig jenes Erste ab und hält sich daran, nämlich den Glauben, daß die (siebenundvierzig oder fünfundfünfzig) ersten Substanzen Götter sind, so wird man wohl diese Lehre für erhaben und göttlich halten müssen .... Die Ansicht der Väter also und die Überlieferung aus der Urzeit hat sich uns nur so weit als richtig erwiesen » (ib. 1074*b* 1-14).

So trägt Aristoteles seinen ganzen schweren Teil an der Schuld der Hellenen. Aber auch Plato. Schon dadurch, daß er seine sonst richtige Gottesanschauung [1] mit bewußter und gewollter Zurückhaltung vorzutragen pflegt, wenn man auch nicht bei ihm von einer

[1] In seinem bekannten Werk über Plato (II. Bd., *Platos Gedanken von Gott*, p. 735-796) steht Constantin Ritter nicht an, die Religion Platos ganz in die Nähe der christlichen zu rücken, besonders S. 769-771 und S. 776 (« Ist das nicht ein väterlich fürsorgender Gott, ist es nicht ein Gott der Liebe, ist er deutlich

eigentlichen Geheimlehre sprechen darf (vgl. *Politeia* 506*e*; *Timaios* 28*c*; *Epist.* II 312*d*, 314*b* f.; VII 341*b* ff., 344*c* f.). Das ganze zehnte Buch der *Gesetze*, weil eben für weitere Kreise bestimmt, ist von dieser systematischen Zurückhaltung gegenüber der mythologischen Vielgötterei ganz besonders belastet. Noch mehr aber die *Epinomis*, wenn sie wirklich von ihm ist (vgl. oben S. 382 und 394 n. 1).

Auf diesem Gebiet, wie auch sonst, hielt Plato eine gewisse Verschleierung der Wahrheit, trotz seines gegenteiligen Grundsatzes, die Wahrheit zu lieben und immer zu bekennen (*Charm.* 166*d*; *Politeia* 382*c*, 485*c*, 490*a* ff.; *Gesetze* 779*e*, 821*a* f.: indes hier mit einschränkender Klausel), aus Rücksicht auf das allgemeine Staatswohl für manchmal angezeigt (*Politeia* 331*c*, 377*a*, 389*b*, 414*b* ff., 459*c*; *Gesetze* 663*d* f. « die Wahrheit ist zwar schön und unvergänglich, aber es ist schwer, ihr Gehör zu verschaffen »). Es sei schon viel in Bezug auf die mythologischen Fabeln, den Irrtum so weit als möglich der Wahrheit anzupassen (*Politeia* 382*d*).

Eine noch schwerwiegendere Mitverantwortung am falschen Götzenglauben liegt darin, daß Plato grundsätzlich, überall wo er über die gesetzliche Regelung des religiösen Kultus zu sprechen kommt, an den offiziellen Brauch des Staates oder an die Anweisungen des pythischen Orakels sich zu halten vorschreibt (*Politeia* 427*a*, 469*a* f.; *Gesetze* 738*b* ff., 771*b* ff., 828*a* ff.). Hierin folgt er nur zu gewissenhaft dem Beispiel und der ausdrücklichen Meinung des Sokrates, von dem es wohl allgemein bekannt ist, daß er die Kultgebräuche des Athenischen Staates eifrig beobachtete (vgl. Xenophon, *Memorabilia* I 1. 2. 3) und daß er seinen jungen Freunden die Weisung gab, nach dem Orakel der Pythia den Göttern zu dienen, die Pythia aber verordne, es nach dem Brauch der Polis zu tun (νόμῳ πόλεως ib. I 3, 1; IV 3, 16).

Der moderne Leser empfindet es als einen jähen Fall in die Tiefen dunkeln Aberglaubens, wenn nach der großartigen, von rein monotheistischem Geiste getragenen Mahnung zu einer sittlich würdigen Auffassung von religiösen Opfern und Sühnen (*Gesetze* 715*e*-716*e*) so ganz unvermittelt die Weisung folgt, zuerst den olympischen Staatsgöttern, nächst ihnen den unterirdischen Göttern, sodann den Dämonen,

unterscheidbar von dem Gott, den der Christ als den seinigen verehrt? Ich glaube nicht »). Bei A. J. Festugière O. P. wird man alle Gründe finden, die gegen diese Verchristlichung Platos, zum Teil mit Recht, angeführt werden können (vgl. *L'Idéal religieux des Grecs*, besonders p. 43-53, und in einem günstigeren Sinn, p. 170-194).

weiter noch den Heroen und schließlich den Hausgottheiten Ehren und Opfer darzubringen (ib. 717*a* ff.). Das heißt wahrlich, den Götzen allein die Ehre zu geben, die Gott gebührt. Der wahre Gott, den er erkennt und, wenn auch mit zu viel mißverständlicher Behutsamkeit, bekennt, hat keinen Platz im religiösen Kult, wie ihn Plato lehrt und versteht. Alles dabei wird nur den Götzen allein zugedacht.

Nun müßten wir anschließend untersuchen, wie es um die Weisen Griechenlands zur Zeit des hl. Paulus, sowohl in Bezug auf Gotteserkenntnis als auch in Bezug auf Gottesanerkennung, allgemein bestellt war. Wir haben schon oben das Nötige, wenn auch äußerst flüchtig, angegeben. Da die wichtigsten Vertreter der damaligen Philosophie nicht vernommen werden können, müßten wir uns an Persönlichkeiten zweiten Ranges wenden. Wir haben oben, an der betreffenden Stelle, Cicero namhaft gemacht. Wir hätten auch, ebensogut, ja mit noch größerem Recht, das pseudo-aristotelische *De Mundo* heranziehen können, wenn es auch möglich ist, daß es in dieselbe spätere Zeit gehört, wie sein lateinischer Übersetzer Apuleius, in die Mitte des II. Jahrhunderts nach Christus. Aber Zeit und Raum gestatten es nicht mehr, daß wir es an dieser Stelle unternehmen. Wir behalten uns vor, auf die Frage zurückzukommen. Da könnten wir dann auch am Beispiel des römischen Philosophen Seneca zeigen, zu welcher religiös-sittlichen Weltanschauung ein ehrlicher, aufgeschlossener Schüler der hellenischen Weisheit sich zu erheben vermochte. Auch bei ihm werden wir trotz allem die betrübende Wahrnehmung machen müssen, daß die Hellenen, obwohl sie Gott erkannten, ihn doch nicht so wie es ihre Pflicht gewesen wäre, mit genügender Folgerichtigkeit bis zu den letzten praktischen Schlüssen anerkannt und bekannt haben. Die Schuld der Hellenen!

Zweierlei Offenbarung?

Gedanken zu einer protestantischen Kontroverse.

Von J. FEHR, Appenzell.

« So weit sind die Heiden und alle weise Leute und Philosophi kommen, daß sie Gott durchs gesetze erkennet haben . . . ; denn das gesetz ist uns ins Herz geschrieben. Aber daß sie sonst solt erkennen den abgrund Göttlicher weisheit und willens und die tieffe seiner Gnaden und barmhertzigkeit . . . da weis Vernunfft nicht einen tropffen von ».

Das sind zwei Sätze Martin Luthers [1], denen man glaubt als katholischer wie als protestantischer Theologe von Herzen zustimmen zu können. Es ist doch darin die Rede von der ersten oder Schöpfungsoffenbarung, kraft welcher Gott auch den Heiden durch die Werke seiner Hände (Röm. 1, 20) und durch das Gesetz ihres Gewissens (Röm. 2, 15) sich kundgetan hat. Es ist darin aber auch die Rede von einer zweiten Offenbarung, durch welche uns Gott die verborgenen Geheimnisse seines Wesens und seiner Ratschlüsse, von denen « Fleisch und Blut » uns nichts offenbaren können, durch sein gnädiges Offenbarungswort kundgetan hat. — Diese zweite Offenbarung weist ihrerseits auf eine dritte hin, auf das Schauen von Angesicht zu Angesicht, zu welcher die zweite sich wie das Stückwerk zum Vollkommenen, wie das Dunkel zum hellen Licht verhält (I. Cor. 13, 10 ff.). Aber auch die erste Offenbarung ist nicht ohne Beziehung zur zweiten, sondern steht in einem bestimmten Verhältnis zu ihr. Derselbe Luther hat sich darüber einmal folgendermaßen geäußert : « Wenn aber das natürlich gesetz nicht von Gott ynn das hertz geschrieben und geben were, so müßte man lang predigen, ehe die gewissen getroffen wurden, man müßte einem Esel, Pferd, ochssen odder rindt hundert tausent jar predigen, ehe sie das gesetz annehmen, wiewohl sie ohren, augen und hertz haben wie ein mensch, sie künnens, auch hören, es felt aber nicht ynns hertz, Warümb ? was ist der feel ? Die seel ist nicht darnach gebildet und geschaffen, daß solchs darein falle ». [2]

[1] Zit. bei *E. Wolf:* Martin Luther, das Evangelium und die Religion (Theologische Existenz heute, Heft 6), München 1934, S. 14.

[2] Zit. bei *E. Brunner:* Natur und Gnade, 2. Auflage, Tübingen 1935, S. 111.

So sehr man auf den ersten Blick — bei allen etwaigen terminologischen Vorbehalten — diesem sachlichen Bekenntnis des Reformators zur Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung und ihrem gegenseitigen Verhältnis glaubt zustimmen zu können, so wird doch niemand darüber erstaunt sein, wenn bei näherem Zusehen katholische und protestantische Theologen gerade über diesen scheinbar zur Versöhnung einladenden Worten sich sozusagen notwendig entzweien. Daß aber selbst zwischen zwei so bedeutenden und in einem so besondern Sinne « reformatorischen » Theologen wie *Karl Barth* und *Emil Brunner*, dem Basler und dem Zürcher Dogmatiker, über den Sinn und die Tragweite solcher Lutherworte und ähnlicher Calvinzitate ein fast hoffnungsloser Streit ausbrechen konnte, das entbehrt gewiß nicht einer bestimmten Tragik. Es wird wohl so sein, daß man sich gerade unter den protestantischen Theologen, welche im Gegensatz zu aller liberalen oder « modernistischen » Theologie mit so viel Eifer « Offenbarungs » -Theologie treiben wollten, doch über den mehrfachen Sinn des Wortes « Offenbarung » und die damit zusammenhängenden Probleme ursprünglich zu wenig Gedanken machte. Sonst hätte unter den « Dialektikern » nach so langer Weggemeinschaft niemals ein so heftiger Streit über so elementare Dinge ausbrechen können. Nun wird auf einmal Karl Barth von Emil Brunner eines « unerhörten theologischen *Nominalismus* » beschuldigt, und jener bezichtigt diesen unter Berufung auf die nämlichen Reformatoren des Modernismus und des *Thomismus* in einem ! Dieser letztere Umstand, daß nämlich Brunners Thesen von Barth als « katholisch-thomistisch » abgelehnt werden, legt es uns — abgesehen von der theologisch-sachlichen Relevanz dieser Kontroverse — nahe, uns mit dieser Streitfrage auseinanderzusetzen. [1]

[1] Die protestantische Kontroverse über die natürliche Offenbarung, sowie über das Problem der natürlichen Gotteserkenntnis und der sog. « theologia naturalis » ist zum deutlichen Ausbruch gekommen in den folgenden kleinen Schriften der beiden Hauptbeteiligten : *E. Brunner :* Natur und Gnade, zum Gespräch mit Karl Barth, 2. stark erweiterte Auflage, Tübingen 1935 ; *K. Barth :* Nein ! Antwort an Emil Brunner, München 1934 (Theologische Existenz heute, Heft 14). Zum bessern Verständnis sind aber auch folgende Werke der beiden Verfasser heranzuziehen : Von *E. Brunner :* die Ausführungen über die natürliche Gotteserkenntnis, in : Der Mittler, 2. Auflage, Tübingen 1930 ; über die natürliche Sittlichkeit, in : Das Gebot und die Ordnungen, 2. Auflage, Tübingen 1933 ; ferner : Die andere Aufgabe der Theologie (Zwischen den Zeiten, 1929, Heft 3) ; Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » als Problem der Theologie (Zwischen den Zeiten, 1932, Heft 6). Von *K. Barth :* Die Kirchliche Dogmatik, Bd. I. München 1932 ; Zur Lehre vom Heiligen Geist, München 1930 ; mehrere Vorträge aus der Schriftenreihe : Theologische Existenz heute (München).

I.

Worin besteht nach Karl Barth die « thomistische » Ketzerei Emil Brunners, und wie kam es, daß dieser sich darin verfing ? — Die Vermutung liegt nahe, daß Brunner weniger durch spekulative Überlegungen als vielmehr durch seine seelsorgerlich-praktischen Arbeiten auf die Bedeutsamkeit der Frage nach der allgemeinen Schöpfungsoffenbarung und ihrem Verhältnis zur besondern Offenbarung in Jesus Christus aufmerksam wurde. Fast überall, wo er von dieser Frage redet [1], erinnert er an die Notwendigkeit, als Theologe nicht bloß orthodoxe Lehrformeln zu reproduzieren, sich nicht nur in abstrakten Definitionen zu erschöpfen, sondern nach dem Beispiel Pascals und Kierkegaards das Beweisverfahren durch die « Wendung ad hominem » lebendig zu gestalten. Denn so notwendig der systematische Ausbau der Dogmatik zur vollständigen « reinen Lehre » ist, so müßte die Kirche doch einer vollständigen Isolierung, einem gefährlichen « Chinesentum » anheimfallen, wenn sie es bei dieser Aufgabe bewenden ließe. Sie darf ob aller systematischen Dogmatik eine andere, in der heutigen Situation ebenso wichtige Aufgabe nicht versäumen, welche man als eine Art « christliche Sokratik » bezeichnen könnte. Wer immer es heute in der Seelsorge mit Nichtgläubigen zu tun hat oder moderne Jugend im Glauben unterweisen soll, fühlt, wie notwendig es ist, den Menschen wirklich dort aufzusuchen und zu treffen, wo er tatsächlich steht, d. h. in seinem natürlichen Selbst- und Weltverständnis einen Anknüpfungspunkt für die christliche Botschaft zu suchen und zu finden. Aus dieser Sorge, welche wahrlich nicht einfach als Psychologismus zu verdächtigen und zu erledigen ist, erklärt sich, wie entscheidend wichtig für Brunner das Anliegen einer theologischen Anthropologie, vor allem einer christlichen Lehre von der imago Dei sein muß. Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » ist also ein ernstes Problem der Theologie und sie lautet : Ist das Gottesbild im Menschen durch die Sünde völlig ausgetilgt oder ist noch ein « Rest » davon geblieben ? Wie steht es mit der Möglichkeit und der Relevanz der natürlichen Gotteserkenntnis ? In welchem Sinne gab und gibt es eine von der Schriftoffenbarung verschiedene

[1] Vgl. zum Folgenden : Die andere Aufgabe der Theologie, S. 272 ff. ; Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » als Problem der Theologie, S. 529 ff. ; Natur und Gnade, S. 41 ff.

Schöpfungsoffenbarung ? — Hier stehen wir an der Schwelle von Brunners angeblichem « Thomismus » !

Es kann Brunner nicht schwer fallen, die Lehre von den *objektiven* Voraussetzungen einer allgemeinen Schöpfungsoffenbarung als eine Lehre von zweifellos biblischer Dignität und gemeinchristlicher Gültigkeit auszuweisen. « Jedes Werk lobt seinen Meister. Daß dies auch von dieser unserer Welt, der Welt, die wir sündige Wesen als Schauplatz unseres Tuns haben, gilt, ist so sehr das Zeugnis der Schrift alten und neuen Testamentes, daß es überflüssig ist, dafür besondere Belege anzuführen. Der Lobpreis Gottes aus seiner Schöpfung ist auch ein unveräußerlicher Bestandteil der christlichen Liturgie von der ältesten Zeit an durch alle Jahrhunderte hindurch ». [1] Daß Gottes Schöpfung zugleich Gottes Offenbarung ist, sieht Brunner in Übereinstimmung mit der christlichen Überlieferung darin begründet, daß Gott jedem Werk, das er erschafft, den Stempel seines Wesens aufdrückt. « Darum ist die Schöpfung der Welt zugleich Offenbarung, Selbstmitteilung Gottes. Dieser Satz ist nicht heidnisch, sondern christlicher Fundamentalsatz ». [2] — Es ist zweifellos richtig, daß die Bibel nirgends zu der Anschauung Anlaß gibt, daß durch den Sündenfall der Menschen diese Erkennbarkeit Gottes aus seinem objektiven Schöpfungswerk ausgetilgt sei, wenn sie auch offensichtlich getrübt worden ist. Nach Paulus müßte die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung hinreichend für jedermann sein, um darin den Schöpfer nach seiner Majestät und Weisheit zu erkennen und auch die Schrift des alten Testamentes tadelt den Menschen, der das nicht anerkennt und an dem Lobpreis Gottes aus seiner Kreatur nicht teilnimmt. Zu dieser Schöpfungswelt, in welcher Gottes Macht und Weisheit sich offenbart, gehört auch die Menschennatur, als menschliche Physis. Der Mensch ist ja das herrlichste Geschöpf, und in ihm, in seiner Seele, seinem Gewissen und dem darin unzerstörbar eingegrabenen Gesetz Gottes offenbart sich immer noch Gottes Weisheit und sein Schöpferwille. In der Schöpfung also, in diesem weitesten Sinne, wozu auch gewisse konstante Formen des geschichtlich-sozialen Lebens (Ehe, Staat) sowie die allgemeinen Gesetze des kulturellen und sozialen Lebens als wirkliche, wenngleich verdunkelte und offenkundig gestörte Schöpfungsordnungen gehören : in dieser objektiven Schöpfung also sind Gottes des Schöpfers

[1] Natur und Gnade, S. 11 f.
[2] Ebda. S. 12.

Spuren trotz aller Störung noch so erkennbar vorhanden, daß diejenigen keine Entschuldigung haben (Röm. 1, 20), welche ihn daraus nicht erkennen und preisen.

Auch bei den Reformatoren ist nach Brunners Versicherung überall da, wo von der Natur im objektiven Sinn die Rede ist, von einer Störung durch die Sünde nur wenig gesagt ; allerdings « je mehr es sich um die außermenschliche Natur handelt, desto weniger, je mehr es sich um den Menschen handelt, desto mehr ».[1] Es sei nicht die Rede von einer Zerstörung, sondern von einer mehr oder weniger großen Störung und Verdunkelung der göttlichen Spuren. Eigentlich brennend wird die Frage nach den Voraussetzungen einer natürlichen Schöpfungsoffenbarung erst beim Menschen, weil in ihm die beiden Naturbegriffe, der objektive und der subjektive, ineinander übergehen. Es zeigt sich hier zugleich, wie bedeutungsvoll für das natürliche Offenbarungsproblem die Lehre von der imago Dei ist : der Mensch selber trägt in seinem Wesen das Bild Gottes und kraft dieser Gott-Ebenbildlichkeit soll er die Sprache dieses *Bildes* in seiner eigenen Natur und die *Spuren* Gottes in der übrigen Schöpfung lesen können. Wie verhält es sich nun mit der imago Dei im sündigen Menschen, welche die *subjektive* Voraussetzung für eine natürliche Gotteserkenntnis enthalten muß ?

Daß Emil Brunner, sonst ein Meister klarer und präziser Formulierung, sich gerade in diesen Fragen einer so unsichern und teilweise widerspruchsvollen Terminologie bedient, dürfte in seiner ständigen Sorge, ja nicht semipelagianisch oder — was für Brunner scheinbar dasselbe ist, — « katholisch » mißverstanden zu werden, mitbegründet sein. — Für das Verständnis von Brunners theologischer Anthropologie ist es von entscheidender Wichtigkeit, zu wissen, daß er in einem doppelten Sinn von der Gottebenbildlichkeit des Menschen redet, in einem formalen und in einem materialen. « Der *formale* Sinn dieses Begriffes ist : das Humanum, d. h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, vor der gesamten übrigen Kreatur auszeichnet ».[2] Es gehört dazu vor allem die Vernunftnatur, die unsterbliche Seele, die Kulturfähigkeit, das Gewissen, die Sprache, überhaupt das gesamte Kulturleben. Am häufigsten verwendet Brunner zur Bezeichnung des eigentlich Entscheidenden und Unterscheidenden, zur Bezeichnung des « Urwesens » des Menschen die Begriffe : Subjekt-

[1] Natur und Gnade, S. 24.
[2] Ebda. S. 10.

sein, Wortfähigkeit und Verantwortlichkeit. Von dieser formalen Gottebenbildlichkeit sagt nun Brunner, daß sie durch die Sünde nicht nur nicht *zer*stört oder ausgelöscht, sondern auch nicht *ge*stört, ja sogar « *nicht im mindesten angetastet* » [1] ist. Immer wieder schärft er uns ein : « Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittelpunkt und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung in der gesamten Schöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besondern Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, daß Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat : sein Bild zu tragen. Diese Bildträger*funktion* oder -bestimmung ist durch die Sünde nicht nur nicht aufgehoben ; sie ist vielmehr die Voraussetzung des Sündigenkönnens und lebt gerade in der Sünde ... Er hört auch als Sünder nicht auf, Subjekt zu sein. Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann. Und eben darin gründet des Menschen Urwesen : verantwortlich zu sein. Auch als Sünder ist der Mensch verantwortlich ». [2]

Es ist nun leicht zu sehen, daß alles darauf ankommt, was Brunner unter der *materialen* imago Dei im Unterschied zur formalen versteht. Er selber ist der Meinung, daß alles Mißverständnis von der Nichtunterscheidung der formalen und materialen Bestimmungen herrühre. — Es ist in der Tat nicht leicht, deutlich zu sehen, was von Brunner unter der materialen Gottebenbildlichkeit verstanden wird. Am leichtesten wird man vielleicht auf negativem Wege seiner wirklichen Lehre ansichtig werden. Ganz eindringlich wird nämlich immer wieder betont, daß die materiale imago Dei durch die Sünde *völlig verloren*, gänzlich aufgehoben und zerstört sei. Aus dem früher Gesagten ergibt sich, daß nicht die Vernunftnatur als solche verloren ist, und daß auch — wie man vielleicht erwarten würde — ihre Potenzen oder Fähigkeiten, etwa die « Kulturfähigkeit », die « Wortfähigkeit », das « Gewissen », die « Verantwortlichkeit » usw. keineswegs geschädigt oder vermindert wurden. Alle diese Inhalte gehören noch zur formalen Gottebenbildlichkeit, denn die formale imago ist nicht sozusagen eine « leere », sondern eine sehr « gefüllte » Form. « Jedes Formale ist, selbstverständlich, auch ein Inhaltliches ». [3] Zu diesem Gehalt der *unversehrten formalen* imago gehört nach Brunner auch eine gewisse

[1] Natur und Gnade, S. 11.
[2] Ebda. S. 10.
[3] Ebda. S. 49.

Gottesbeziehung, eine natürliche Gotteserkenntnis. Aber gerade in der *Qualität* dieser Gottesbeziehung zeigt es sich nun, was Brunner mit der Unterscheidung von formaler und materialer Gottebenbildlichkeit meint. An mehrern Stellen weist er darauf hin, daß die auch dem Sünder verbliebene natürliche Gotteserkenntnis keine *heilvolle* Erkenntnis ist, keine Erkenntnis, die dem Sünder zum Heil gereicht.[1] An andern Stellen äußert er sich noch deutlicher: es ist nicht nur keine heilvolle, sondern auch keine rechte, sondern eine *falsche* Erkenntnis Gottes, eine Erkenntnis, welche statt des wahren Gottes « Götzen », « Abgötter » erkennt; d. h. « unglaublicherweise » erkennt bezw. « phantasiert » der sündige Mensch aus der Schöpfung an Stelle Gottes bloße Götzen, indem er « Gottes Schöpfungsoffenbarung in Götterbilder umlügt ».[2] Darum ist seine « natürliche Gotteserkenntnis » zugleich Sünde. Mit diesem Wort *Sünde* ist überhaupt erst das rechte Wort über den Sinn der materialen imago Dei ausgesprochen: es handelt sich um eine rein qualitative Bestimmung. Ursprünglich war die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung eine « rechte », sie gereichte dem Menschen zum Heil und in ihr bestand die justitia originalis; jetzt aber ist diese justitia originalis, d. h. die materiale imago Dei völlig verloren; die verbliebene Gotteserkenntnis ist jetzt falsch, verkehrt, Sünde. Eine gewisse natürliche Gotteserkenntnis hat der Mensch in jedem Stand, aber ihre Qualität — von Brunner sonderbarerweise als « materiale » Bestimmung bezeichnet — ist verschieden. « Es gehört zum Wesen des Menschen als Menschen, daß er gottbezogen ist, ob er nun Sünder sei oder nicht. Nur kann diese Beziehung entweder die richtige oder die verkehrte sein, also das Stehen unter dem Zorn oder unter der erlösenden Gnade. Subjektiv: diese Beziehung ist entweder die *rechte* Erkenntnis Gottes oder — tertium non datur! — die falsche « Erkenntnis » Gottes, d. h. das «Götzentum ».[3] In diesem Sinne ist der Satz zu verstehen: « *Formal* ist die imago auch *nicht im mindesten angetastet* — der Mensch ist, ob sündig oder nicht, Subjekt und verantwortlich. *Material* ist die imago *völlig vernichtet*, der Mensch ist durch und durch Sünder, und an ihm ist nichts, was nicht von der Sünde befleckt wäre ».[4]

[1] Ebda. S. 13, 15, 28, 49.
[2] Ebda. S. 14, 49.
[3] Ebda. S. 49.
[4] Ebda. S. 11.

II.

In diesen Thesen besteht der Karl Barth so verdächtige « Thomismus » seines Zürcher Kollegen ! Diesem Vorwurf gegenüber bemüht sich Brunner, mit dem Aufwand eindrucksvoller und umfangreicher Belege aus Calvins Werken zu zeigen, daß Calvin in seinen sachlichen Ausführungen zu diesem Thema nicht nur ziemlich auf das gleiche hinauskomme wie er, sondern daß Calvin sogar noch weiter gehe in der Richtung, die Barth « Thomismus » nennt. [1] Es fehlt uns durchaus die Kompetenz, um in diesem innerprotestantischen Streit über die echte Meinung Calvins mitreden zu können, weswegen wir auch hier dieser Frage keine weitere Aufmerksamkeit schenken. [2] — Was aber die Behauptung bezw. die Ablehnung des Vorwurfs, Brunners Lehre sei im Grunde katholisch oder thomistisch, betrifft, so dürfte die Sache doch nicht so einfach liegen, wie sie sich sowohl Barth als auch Brunner vorstellen. Bevor wir jedoch auf die eigentlich entscheidenden Fragen eintreten können, müssen wir durch Klärung einiger Mißverständnisse den Weg dazu ebnen.

Brunner gibt vom Verhältnis der katholischen zur protestantischen *imago-Lehre* einmal folgende Darstellung : « Während die altlutherische Dogmatik im allgemeinen die Tendenz hat, lediglich die justitia originalis — also das, was ich materiale Personalität heiße — als imago Dei zu bezeichnen, und die katholische Theologie umgekehrt gerade nur die Vernunftnatur als solche — also das, was ich formale Personalität heiße — mit diesem Ausdruck belegt, hält die reformierte Theologie darin insofern eine mittlere Linie inne, als sie beides zueinander in notwendige Beziehung setzt ». [3] Es leuchtet von selber ein, daß man einen Vergleich zwischen katholischer und evangelischer Lehre in dieser Form eigentlich bloß anstellen dürfte, wenn mit dem Begriff der justitia originalis beiderseits wenigstens annähernd dasselbe gemeint wäre, — sofern der Vergleich nicht irreführen soll. Diese Übereinstimmung ist nun aber offensichtlich nicht vorhanden. Für Brunner besteht die justitia originalis (= materiale imago Dei) darin, daß die

[1] Ebda. S. 22.

[2] Vgl. zu dieser Frage : *P. Barth :* Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin (Theologische Existenz heute, Heft 18), München 1935. *P. Brunner :* Allgemeine und besondere Offenbarung in Calvins institutio, in der Zeitschrift : Evangelische Theologie, 1934, Heft 5.

[3] Natur und Gnade, S. 45.

formale imago im Menschen, also seine Vernunftnatur, sein Gewissen usw., in der *rechten*, schöpfungsgemäßen Beziehung zu Gott steht. Der Verlust der materialen imago äußert sich darum auch als verkehrte, falsche Gottbezogenheit. Brunners justitia originalis würde also in katholischer Theologie etwa der Gerechtigkeit des sog. reinen *Natur*standes entsprechen. Nun braucht sich einer aber in katholischer Theologie nur dürftig auszukennen, um zu wissen, daß ihr Begriff von der *Urstandsgerechtigkeit* allerdings ein ganz anderer ist. Ein Theologe, der vom Neuen Testament herkommt, muß förmlich erschrecken vor dem dünnen und dürftigen Begriff, den Emil Brunner sich von der justitia originalis gemacht hat. In welch armseligem Verhältnis steht etwa das, was er da von der Vernunftnatur, von der Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen und dessen richtiger natürlicher Bezogenheit auf den Schöpfer sagt, zu dem, was das Neue Testament über die in Christus wiederhergestellte « Gerechtigkeit » des Menschen zu sagen weiß! Wie sollte die Bibel in so emphatischen Worten von dieser ursprünglichen und in Christus wiederhergestellten Heiligkeit reden, wenn damit nicht mehr gemeint wäre, als was Brunner unter der *natürlichen* formalen und materialen Personalität versteht? Es wäre lehrreich, unter diesem Gesichtspunkt wieder einmal alles nachzulesen, was die Bibel über dieses verborgene, alle Ahnungen des Menschen übersteigende Geheimnis [1], über die wunderbare Bestimmung des Menschen [2], über die Erhebung aus der Knechtschaft zur Freundschaft und Kindschaft Gottes [3], über die Gemeinschaft dieser Kinder mit dem natürlichen Sohne Gottes [4], über die Geburt aus Gott und die Umgestaltung in die Ähnlichkeit mit seinem natürlichen Sohn [5], und endlich über die Teilnahme an Gottes Natur selbst [6] verkündet. — Freilich kennt auch Brunner diese Texte, und wohl unter ihrem Eindruck sieht er sich genötigt, zu sagen, daß die Offenbarung in Jesus Christus « weit über das hinausgeht, was ihm die erste (d. h. Schöpfungsoffenbarung) zeigen konnte »,

[1] I. Cor. 2, 7-16.
[2] Eph. 1, 15-23; 3, 14-21; Col. 1, 10-12 und 26-29; II. Petr. 1, 4.
[3] Joh. 1, 12; 15, 14-15; Eph. 1, 4-14; Gal. 4, 4-7; Röm. 8, 14-17; I. Joh. 1, 3.
[4] Luk. 22, 28-31; Joh. 15, 1-8; 17, 20-26; Hebr. 2, 11; Gal. 2, 20; I. Joh. 1, 3.
[5] Joh. 1, 12-14; 3, 3; I. Joh. 3, 9; 5, 1; Röm. 8, 29; II. Cor. 3, 18; Gal. 3, 26-29; 4, 19, usw.
[6] II. Petr. 1, 3-4.

sie zeigt uns « das Herz Gottes, das in der natürlichen Offenbarung, wenigstens nach seinem innersten Geheimnis, nicht offenbar wird ». [1] So sehr man nun gerade als katholischer Theologe diesen unendlichen qualitativen Unterschied, der tatsächlich zwischen der bloßen Schöpfungsoffenbarung und der Offenbarung in Jesus Christus besteht, anerkennt, so darf man doch gerade aus diesem Grund nicht vergessen, daß im Neuen Testament die Rechtfertigung in Jesus Christus als eine *Wiedererneuerung* (ἀνακαίνωσις : Tit. 3, 5 ; II. Cor. 4, 16), als *Wieder*herstellung (ἀνακεφαλαώσασθαι : Eph. 1, 10) ; als *Wieder*geburt (παλινγενεσία : Tit. 3, 5) bezeichnet, und daß damit deutlich zum Ausdruck gebracht wird, daß es sich in der Rechtfertigung um die Wiederherstellung dessen handelt, was der Mensch in der Sünde verloren hatte, und daß ihm also wieder verliehen wird, was ihm einmal zu eigen war. [2] Von hier aus ist ersichtlich, wie sehr sich die katholische Lehre von der justitia originalis von derjenigen Brunners unterscheidet, und wie darum auch unsere Lehre von der imago Dei im ursprünglichen und im heutigen Menschen eine ganz andere Gestalt bekommt, als wie sie Brunner vorauszusetzen scheint.

Nach Brunners Meinung würde die katholische Theologie die Gottebenbildlichkeit des Menschen « gerade nur in der Vernunftnatur » und nicht auch in der justitia originalis erblicken, wobei er diese ursprüngliche Gerechtigkeit offenbar im Sinne seiner materialen Personalität versteht. Nach dem, was wir soeben über die katholische Auffassung von der Urstandsgerechtigkeit des Menschen sagten, ist die Ungereimtheit dieser These ohne weiteres ersichtlich. Tatsächlich unterscheidet die thomistische Theologie einen dreifachen Sinn des imago-Begriffes, d. h. eine dreifache Abstufung im Grade der abbildlichen Gottähnlichkeit des Menschen. Der erste imago-Begriff entspräche dem sog. natürlichen Menschen, der zweite dem Gerechten oder Gerechtfertigten, der dritte den Seligen im Himmel. « Imago Dei tripliciter potest considerari in homine : uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem *naturalem* ad intelligendum et amandum Deum ; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus ; alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte ; et haec

[1] Natur und Gnade, S. 14 und 25.

[2] Diese Auffassung entspricht auch der einmütigen Lehre der ältesten Väter der östlichen und westlichen Kirche. Vgl. den Väterbeweis bei *Scheeben :* Handbuch der kathol. Dogmatik (Freiburg 1927), II. Bd., S. 281-294.

est imago per conformitatem *gratiae ;* tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte ; et sic attenditur imago secundum similitudinem *gloriae* ». [1] Daher die Unterscheidung der drei Stufen : imago creationis, recreationis, similitudinis. « Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus ; secunda in justis tantum, tertia vero solum in beatis ». [2] — Wenn also die alten Väter gelegentlich die Frage erörterten, ob der Mensch nur seiner Vernunftnatur nach oder auch gemäß seiner justitia originalis Gottes Bildträger genannt werden müsse, so hatte diese Frage einen völlig andern Sinn, als wenn sie Brunner oder die Reformatoren stellen, weil eben die justitia originalis für den katholischen Theologen ein kategorial anderer, ein viel vollerer und reicherer Begriff ist. Die Väter stellten diese Frage im Anschluß an die klassische Schriftstelle Gen. 1, 26, wo der doppelte Ausdruck « *Bild* und *Gleichnis* » (ad imaginem et similitudinem) verwendet wird [3]. Alle Väter sind sich darin einig, daß der Mensch nach seiner Vernunftnatur, die ihn von den übrigen Geschöpfen unterscheidet, *Bild* Gottes genannt werden müsse, wenn sie auch verschiedener Meinung darüber sind, ob man die Gnadenausstattung des ursprünglichen Menschen in der justitia originalis in analogem Sinn eine höhere imago Dei nennen müsse, oder ob sie nicht vielmehr als eine zur imago hinzutretende *similitudo* im Sinne einer Ausschmückung, Belebung und Vollendung des Bildes bezeichnet werden solle. In diesem Sinne nennt Augustinus die Gnadenausstattung der justitia originalis ein *signaculum imaginis*, und Thomas spricht in Anlehnung an die Väter und in Erinnerung an Röm. 8, 29 von der *conformitas gratiae* und *similitudo gloriae.*

Es darf in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß diese katholische Lehre vom ursprünglichen Gottesbild im Menschen der katholischen Auffassung vom Ernst der *Sünde* und von der Schwere ihrer Folgen ein Gewicht gibt, wie sie es im strengsten Protestantismus nicht haben kann. Was bedeutet der Verlust der sog. materialen Personalität, in dem von Brunner beschriebenen Sinn, im Vergleich zum Verluste dessen, was nach dem Neuen Testament dem Wiedergeborenen teils neuerdings geschenkt, teils aufs neue verheißen wird ? Man muß sich wieder darüber klar werden, daß es kein besonderes

[1] S. Thomas, I. 93, 4.
[2] Ibid.
[3] Zur imago-Lehre der Väter vgl. *Scheeben :* Handbuch der kathol. Dogmatik, II. Bd., S. 116-141.

Ernstnehmen, sondern eher eine nominalistische Entleerung des Erbsündenbegriffes ist, wenn man bloß über den Verlust der natürlichen materialen Personalität, oder mit Barth in etwas stärkern Worten, über die « Aufhebung der menschlichen Existenz » durch die Sünde klagt. Der Sündenfall ist erst dann in seiner furchtbaren Realität ernst genommen, wenn man weiß, daß dem Menschen dort unendlich mehr verloren gegangen ist, als solche Worte anzudeuten vermögen, nämlich die Freundschaft und Kindschaft Gottes, die Gemeinschaft und Seligkeit mit ihm in der Gnade. [1] — Dabei bleibt erst noch zu bedenken, daß — wie wir später sehen werden — Barths Reden von der gänzlichen Verderbnis, ja Aufhebung der menschlichen « Existenz » nicht nur vor der Bibel, sondern auch vor einem vernünftigen und besonnenen Denken nicht bestehen kann. Aber ebenso unmöglich wie willkürlich ist auch Brunners Unterscheidung von materialer und formaler imago, sowie die Bestimmung der Folgen der Erbsünde als totalen Verlust der materialen imago, während angeblich die formale imago durch die Sünde « nicht im mindesten angetastet werde ». Wenn schon der Verlust der materialen imago eine rein qualitative Bestimmung ist, wie und warum soll dieser Verlust nicht von einer entsprechenden Verderbnis der formalen imago begleitet oder darin begründet sein ? Wie sollen wir verstehen, daß unsere Gotteserkenntnis eine ganz falsche und verkehrte sein muß, während doch angeblich ihre Wurzel oder Quelle : die formale Personalität, die Vernunftnatur, das Gewissen usw. völlig unversehrt bleibt ? Man darf vielleicht sagen : so unbiblisch und in ihren Konsequenzen absurd und undurchführbar Barths Lehre von der substantiellen Verderbtheit des Menschen ist, so hat sie doch in einer Beziehung gegenüber Brunners Thesen den Vorteil einer strengern und eindeutigeren Konsequenz für sich.

Neben der imago-Lehre, und im engsten Zusammenhang mit ihr, ist für das Verständnis der beiden Offenbarungen und ihres gegenseitigen Verhältnisses eine zweite Lehre von entscheidender Bedeutung : die Lehre vom sog. *Anknüpfungspunkt.* Auch hier gilt es, Brunner gegenüber zuerst einige Mißverständnisse aufzuklären. — Mit vollem

[1] Man erinnert sich hier an das für einen Nominalisten ewig unverständliche Wort des hl. *Thomas :* Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi (I-II 113, 9 ad 2), welches Wort *Cajetan* folgendermaßen kommentiert hat : Tene ante oculos tuos semper die noctuque, quod bonum gratiae unius est melius quam bonum naturae totius universi, ut continue videas damnationem imminentem non aestimanti tantum bonum oblatum !

Recht sucht Brunner immer wieder nachzuweisen, wie unbiblisch und absurd es ist, mit Karl Barth unter Berufung auf das « sola fide » und « sola gratia » jeden Anknüpfungspunkt im gefallenen Menschen für die Gnade, bezw. für die zweite Offenbarung in Christus abzulehnen. [1] « Daß es einen Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade gibt, kann im Grunde niemand leugnen, der anerkennt, daß nicht Steine und Klötze, sondern nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heiligen Geist empfangen können ». [2] Dieser Anknüpfungspunkt besteht für Brunner in der *unversehrten formalen imago* Dei [3], und zwar im Sinne einer mit bestimmten Inhalten gefüllten Form. Dazu gehört vor allem die « Ansprechbarkeit » des Menschen, seine « Wortfähigkeit » und « Wortempfänglichkeit ». Wie sollte der Mensch Gottes Offenbarungswort hören können, wenn er nicht überhaupt ein ansprechbares, ein wortempfängliches Wesen wäre ? Jedoch der Bereich, auf den sich diese Ansprechbarkeit ausdehnt, umfaßt inhaltlich auch alles das, was mit der *natürlichen Gotteserkenntnis* zusammenhängt. « Einen Menschen, der nichts mehr von Gottesbewußtsein hätte, könnte das Wort Gottes nicht mehr erreichen. Ein Mensch ohne Gewissen ist nicht vom Ruf 'tut Buße und glaubet an das Evangelium' zu treffen. Das was der natürliche Mensch von Gott, vom Gesetz und seiner eigenen Gottgehörigkeit weiß, mag es noch so konfus und verzerrt sein : auch so ist es der notwendige, unerläßliche Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade, was sich denn auch darin beweist, daß das Evangelium im großen ganzen keine neuen Wörter geschaffen hat, sondern die vom heidnischen religiösen Bewußtsein geschaffenen verwendet ». [4] In diesem Zusammenhang weist Brunner auch darauf hin, daß das Neue Testament mit seinem « oft recht barbarischen Koinegriechisch » nicht umsonst die möglichst Vielen verständ-

[1] Vgl. *K. Barth :* Die kirchliche Dogmatik, I. Bd., S. 26, 251 ; — Nein ! Antwort an Emil Brunner, S. 29, 56, usw.

[2] Natur und Gnade, S. 18.

[3] Brunner versichert uns, daß auch Luther und Calvin die Notwendigkeit und das Vorhandensein eines natürlichen Anknüpfungspunktes für die Offenbarung anerkannt hätten. Darum hätten beide gelehrt, daß dem Menschen auch nach der Sünde ein « Rest » von der ursprünglichen imago Dei geblieben sei : die Vernunftnatur, das Gewissen, das lumen naturale mit dem Trieb und dem Vermögen Wahres zu erkennen. Dieser etwas unbeholfene Begriff des imago-*Restes* dürfe bei den Reformatoren nicht quantitativ mißverstanden werden, sondern sei streng kategorial, im Sinne von Brunners formaler imago gemeint. Vgl. Natur und Gnade, S. 26 ff.

[4] Natur und Gnade, S. 19 f.

liche Sprache redet, daß es ferner die « allgemein-menschliche Logik und Grammatik » verwendet und sich an den « allgemein vorhandenen Sprachschatz » hält, wie ja auch heute noch alle Prediger, Katecheten und Bibelübersetzer bemüht sind, für das griechische Wort des Apostels das « treffende » deutsche Wort zu finden. [1]

Auch hier wollen wir nicht auf die Frage eintreten, ob die von Brunner vertretene Lehre wirklich der reformatorischen entspreche oder nicht. Sicher ist, daß auch die katholische Theologie sich jederzeit mit der Frage nach dem natürlichen Anknüpfungspunkt für die Gnade beschäftigt und sie bejahend beantwortet hat. Leider gibt hier Brunner von der katholischen Lehre eine Darstellung, welche den tatsächlichen Sachverhalt in unglaublicher Weise entstellt und vereinfacht. [2] — Vor allem geht Brunner stets von der Voraussetzung aus, daß nach katholischer Lehre die menschliche Natur durch den Sündenfall nicht im geringsten Schaden gelitten habe, sodaß z. B. für die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis die Sünde vollständig außer Spiel bleibe. Die Natur sei nach wie vor vollkommen unversehrt und könne in ihrer Ganzheit der Gnade, bezw. der Offenbarung als Anknüpfungspunkt dienen. [3] Von dieser Voraussetzung aus bringt nun Brunner das katholische Verhältnis von Natur und Gnade, von Schöpfungs- und Erlösungsoffenbarung auf eine ungemein simple Formel. Folgendes ist seine Meinung : « Wenn man den Sachverhalt bildlich darstellen wollte, so müßte man sagen : während bei den Reformatoren das Licht der Christusoffenbarung auch in die Natur hineinzünden muß, um dieses Fundament zu erhellen, und die Katholiken beides, Natur und Gnade, durch eine saubere Horizontale auseinanderhalten, reicht in der Aufklärung das Vernunftlicht nach oben in die Erlösungssphäre, . . . bei Barth ist die theologia naturalis von der Offenbarung her überhaupt beseitigt ». [4] Brunner glaubt also im Ernst, daß nach katholischer Lehre das Verhältnis so sei : « Hier Natur, dort Gnade, hier Vernunft, dort Offenbarung, beide wie ein

[1] Die Frage nach dem « Anknüpfungspunkt » als Problem der Theologie, S. 505 ff.

[2] Gerade weil Brunner überall da, wo er den gut-protestantischen Charakter seiner Thesen beweisen und dieselben gegenüber der katholischen Theologie abgrenzen will, die katholische Lehre auf so unglaubliche Weise zu entstellen und zu vereinfachen genötigt ist, vermag er den « Verdacht » der « Barthianer » nicht zum verstummen zu bringen.

[3] Natur und Gnade, S. 32 f.

[4] Ebda. S. 45.

erstes und ein zweites Stockwerk voneinander unterschieden, sauber durch eine Horizontale abgetrennt » ! [1] Wann hat denn Brunner, so möchte man fragen, wann hat er denn je einen katholischen Theologen so primitiv und geheimnislos von diesem Gegenstande reden hören ? Aber das Mißverständnis ist da und es gilt dasselbe abzuwehren. — Es ist nicht ausgeschlossen, daß der katholische Theologe über die Schädigung der Natur durch die Sünde in einer Hinsicht sogar « protestantischer » denkt als Brunner selbst ! Er würde z. B. kaum ohne schwere Bedenken Brunners Behauptung sich zu eigen machen können, daß die sog. formale imago Dei, d. h. alles das, was Brunner sich an « Inhaltlichem » darin eingeschlossen denkt, durch die Sünde « nicht im mindesten angetastet » sei. Freilich sieht der katholische Theologe die wesentliche Folge des Sündenfalles im Verlust der « heiligmachenden Gnade ». [2] Dies verleiht auch der katholischen Erbsündenlehre den spezifischen Ernst. Man könnte auch sagen, daß aus diesem Grunde der Katholik der menschlichen Natur gewissermaßen unbefangener gegenübersteht, da er ja nicht darauf angewiesen ist, den Ernst und die Schwere der Erbsünde durch eine ebenso unbiblische wie unbesonnene Herabwürdigung der Natur sozusagen künstlich zu betonen. Aber trotzdem hat er ein tiefes Bewußtsein davon, daß durch die Sünde auch die menschliche Natur im innersten geschwächt und verwundet worden ist. Freilich war sich die thomistische Theologie immer darüber klar, daß der Mensch durch die Sünde nichts von dem verlor, was sein Wesen als Mensch konstituiert. Wie sollte er dies können, ohne eben damit aufzuhören, ein Mensch zu sein ? [3] Aber der Verlust der Gnade hatte doch auch für die Natur schwere und dauernde Schäden im Gefolge. Thomas nennt sie die vier vulnera naturae : ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia (I-II 85, 3). Freilich kann nach Thomas auch der gefallene Mensch « Wahres », quaedam intelligibilia (I-II 109, 1) erkennen ; ja selbst eine gewisse sichere und wahre Gotteserkenntnis kann er aus der Schöpfung gewinnen, aber ohne Gottes Gnade ist er zu keiner Erkenntnis fähig, die ihm zum Heil gereicht.

[1] Ebda. S. 33.

[2] Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiae. I-II 82, 3.

[3] Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium, ipsa remanente. II Cont. gent. 25. — Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis quia jam non esset capax peccati. I-II 85, 2.

Auch der gefallene Mensch kann kraft seines geschwächten Willens immer noch « Gutes », aliquod bonum particulare (I-II 109, 2) tun, aber ohne Gottes Gnade kann er nichts tun, was ihm zum Heil gereicht. Selbst die vollkommenste natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfung könnte in der gegenwärtigen Weltordnung dem Heiden kein « *Heil* » bringen. Dies muß deswegen so deutlich betont werden, weil Brunner immer wieder hervorhebt, daß auch dem gefallenen Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis möglich sei, daß diese aber keine « heilvolle » Erkenntnis sei [1], — als ob etwa *darin* der Unterschied zwischen der seinigen und der katholischen Lehre läge !

Daß durch den Sündenfall die menschliche Natur so tief verwundet werden mußte, hat seinen Grund gerade darin, daß nach katholischer Lehre Natur und Gnade zueinander nicht im Verhältnis jener primitiven Zwei-Etagen-Theorie stehen, die Brunner dem katholischen Theologen unterschiebt. Freilich sind alle Gleichnisse, die man zur Veranschaulichung des Natur-Gnade-Verhältnisses suchen mag, in irgend einer Hinsicht unzulänglich. Auch das Gleichnis vom *Kleid* oder *Gewand* der Seele, welches die Heilige Schrift wiederholt gebraucht [2], könnte ja im Sinne jener « sauberen Horizontalen » mißverstanden werden, weil ja das Gewand dem Leibe nur äußerlich umgeworfen wird und ihn innerlich unverändert läßt. Wohl um diesem Mißverständnis zu entgehen, gebrauchten darum die Väter mit Vorliebe das ebenfalls biblische Bild von *Glut* und *Feuer*, um damit anzudeuten, daß durch die Gnade die innerste Substanz des natürlichen Menschen durchdrungen, belebt, neugestaltet, ja neugeschaffen wird. [3] Aus diesem Grunde sagten auch die Väter, daß durch die göttliche Gnade im Menschen das *Bild* zum *Gleichnis* Gottes verklärt werde. Den gleichen Sachverhalt, den die Väter vorwiegend in Gleichnissen aussprachen, suchte die spätere Theologie in theologischen Begriffen auszudrücken. Es müßte hier an alles das erinnert werden, was die

[1] Natur und Gnade, S. 13, 15, 28, 49.

[2] Vgl. Math. 22, 12 ; Eph. 6, 11-18 ; II. Cor. 10, 4.

[3] Vgl. Math. 3, 11 ; Luk. 3, 16. — « Deshalb wird von den Heiligen Vätern sehr häufig jenes ... Gleichnis von dem das Eisen durchglühenden Feuer angewendet. Das Eisen hört, wenn es glühend wird, nicht auf, Eisen zu sein, was schon daraus hervorgeht, daß es, sobald das Feuer zurückgewichen ist, wieder so erscheint, wie es früher gewesen ist. Aber in dem glühenden Zustande hat es nicht mehr seine natürliche Härte, Unbiegsamkeit, Kälte und schwarze Farbe ; es nimmt den Glanz, die Wärme und die Kraft des Feuers an und erhält folglich eine Beschaffenheit, wie sie nicht ihm, sondern dem Feuer natürlich ist ». *Scheeben :* Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, Freiburg 1933, S. 84-85.

Scholastik über die Bedeutung der *potentia-obedientialis*-Lehre für das Natur-Gnade-Verhältnis sagte. — Es ist ein geradezu groteskes Mißverständnis, wenn Karl Barth immer wieder unter Berufung auf das « sola gratia » die katholische potentia-obedientialis-Lehre als verkappten Semipelagianismus darstellt und bekämpft.[1] Nach thomistischem Verständnis bedeutet ja die potentia obedientialis durchaus keine Fähigkeit oder Disposition zu einem höhern Akt oder Objekt[2], sondern sie bedeutet lediglich die im Wesen des Geschöpfes als Geschöpf selber begründete, völlig *passive* Bereitschaft gegenüber Gott, unter seiner Hand zu werden, was er will.[3] Diese Lehre ist also nichts anderes als eine unvermeidliche Konsequenz aus der Lehre von der absoluten, unaufhebbaren Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer. Letztlich ist ja diese potentia obedientialis mit dem Begriff des kreatürlichen Seins identisch.[4] Es ist darum absurd, diese potentia obedientialis im Menschen unter Berufung auf den Sündenfall in Abrede zu stellen, so wahr ja auch der Sünder ein *Geschöpf* bleibt und Gott noch immer sein absoluter Herr ist. — Weil nun Gott, welcher der Schöpfer der Natur und auch der Geber der Gnade ist, den Menschen in dem innersten Wesen seines kreatürlichen Seins zu berühren, d. h. nicht nur in einem veräußerlichten Sinne daran « anzuknüpfen », sondern diese innerste Anlage zu durchdringen und zu erheben vermag, darum stehen Natur und Gnade zueinander nicht im Verhältnis jenes primitiven Zwei-Etagen-Gleichnisses, das Brunner als maßgebliche katholische Lehre ausgeben möchte. Durch diese innige Verbindung und *Durchdringung* von Natur und Gnade ist die Natur des Menschen bei der Erhebung in die Gnadenordnung gleichsam Bestandstück eines übergreifenden Ganzen geworden. Sie wurde aufgenommen in die Beziehungseinheit auf ein *einziges* letztes Ziel: die selige Anschauung Gottes.[5] Der Mensch hat folglich nie anders existiert und wird nie anders existieren als in positiver oder negativer Bezogenheit auf dieses einzige *über-*

[1] Vgl. Nein! Antwort an Emil Brunner, S. 19.

[2] S. Thomas, III. 11, 1.

[3] In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. S. Thomas: De virt. I. 10 ad 13.

[4] Vgl. *Gardeil:* La structure de l'âme et l'expérience mystique, Paris 1927, Ier vol., p. 321-325.

[5] Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam eius, sed ex sola divina liberalitate. De verit. 14, 10 ad 2.

natürliche Endziel und darum sind auch alle seine Handlungen ausschließlich von diesem Endziel her — positiv oder negativ — qualifiziert. [1] Für die katholische Theologie ist darum der sog. « rein natürliche Mensch » nichts anderes als ein von den Theologen erfundener Hilfsbegriff, eine Arbeitshypothese, aber keine je real dagewesene Wirklichkeit. In der tatsächlichen Weltordnung, in der wir stehen, hat der Mensch nie anders gelebt denn als Sünder oder Gerechter bezw. Gerechtfertigter.

III.

Nach diesen mannigfachen Klarstellungen ist es nun möglich, eine kurze, zusammenfassende Antwort auf die Frage zu geben : gibt es zweierlei Offenbarung ?

Nach all dem Gesagten kann es nicht zweifelhaft sein, daß es nach katholischer Lehre eine *natürliche*, *allgemeine*, oder *Schöpfungs*offenbarung gibt. Die ganze Schöpfung trägt die Spuren des Schöpfers, und in der Seele des Menschen ist sein Bild unverlierbar eingegraben. Beides ruft nach dem Zeugnis der Bibel und der christlichen Überlieferung aller Zeiten den Menschen auf, den Schöpfer zu erkennen und zu preisen. Alles, was Brunner über diese *objektiven* Voraussetzungen einer natürlichen Offenbarung sagt, war auch jederzeit Gemeingut des katholischen Denkens. Auch nachdem diese Gottesspuren in der Schöpfung vielfach verdunkelt und gestört sind, sind sie doch noch genügend sichtbar, um aus ihnen Gottes « unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit » (Röm. 1, 20) zu erkennen. — Wenn der Verstand des Menschen durch den Sündenfall nicht getrübt wäre, oder wenn er gar noch jene besondere Kraft besäße, welche aus der ursprünglichen Erhebung in den Stand der Gnade auf ihn überströmte, dann könnte man wohl sagen, daß die Natur « der Vernunft völlig zugänglich und von der Vernunft adäquat zu erfassen » sei, weil dann gewissermaßen das lumen naturale « koextensiv mit der Natura selbst » wäre. [2] Dann vermöchte die Vernunft leicht und deutlich Gottes

[1] « In Hinsicht auf die tatsächliche Bestimmung der Creatur kann man sogar alle bloß natürlich guten Handlungen wegen der Mangelhaftigkeit ihrer Güte und Gerechtigkeit, wie als nicht gut und nicht gerecht, so auch als schlecht und fehlerhaft bezeichnen, inwiefern sie nämlich in Wirklichkeit das nicht sind und leisten, was sie nach der bestehenden göttlichen Ordnung sein und leisten sollten ». *Scheeben:* Handbuch der kathol. Dogmatik, Freiburg 1927, II. Bd., S. 429. — Vgl. dazu S. Thomas : I-II 23, 7.

[2] Natur und Gnade, S. 32 f.

Spuren in seinem Schöpfungswerk zu lesen und daraus eine theologia naturalis in einem ganz umfassenden Sinne zu begründen. Allerdings würde auch eine völlig unversehrte Vernunft, sofern sie auf die eigene Naturkraft beschränkt bliebe, bald ihrer unendlichen Unzulänglichkeit gegenüber *diesem* Erkenntnisgegenstand gewahr, und müßte so — wenigstens als Grenze des eigenen Denkens — das dunkle Geheimnis des verborgenen Gottes spüren. — Seit dem Sündefalle lebt der Mensch in einer gestörten Weltordnung. Natur und Gnade standen eben im Stande der justitia originalis nicht im Verhältnis zweier sauber getrennten « Stockwerke » zueinander, sodaß durch den Sündenfall das Stockwerk der Natur gänzlich unversehrt und unbeschädigt zurückbliebe ! Nein, Natur und Gnade standen zueinander im Verhältnis innerster Verbindung und Durchdringung, weswegen durch den Sündenfall auch die Natur schweren Schaden gelitten hat.[1] Wohl liegt die wesentliche Folge der Erbsünde, welche ihr auch die besondere Schwere und den eigentlichen Ernst verleiht, im Verlust der Gnade, aber gerade wegen der engen Verbindung von Gnade und Natur mußte auch diese aufs schwerste geschädigt werden. Freilich bleibt auch der Sünder ein Mensch, d. h. er kann durch die Sünde nichts von dem verlieren, was sein Mensch-sein als solches konstituiert, ohne eben damit aufzuhören ein Mensch zu sein. Aber das Licht seines Verstandes ist jetzt verdunkelt, die Kraft seines Willens geschwächt ; ignorantia, malitia, infirmitas, concupiscentia heißen die Krankheiten, unter denen seine Natur fortan seufzt. — Aus diesen Thesen ergibt sich, daß auch der sündige Mensch mit den Kräften seiner geschwächten Vernunft sichere Wahrheiten erkennen kann, und die Bibel bezeugt, daß er auch Gottes « unsichtbares Wesen » immer noch aus den Spuren des Schöpfers in seinem Werke zu lesen vermag. Darum ist derjenige ein « Tor » und « nicht zu entschuldigen », der den Schöpfer aus seinem Werke nicht erkennt. Freilich lehrt die Erfahrung, daß diese natürliche Gottes-

[1] *Scheeben* hat für diese Wahrheit einmal folgendes Gleichnis verwendet : « Die Übernatur ist kein Kleid, das dem Menschen nur äußerlich übergeworfen ist. Wäre dies der Fall, dann könnte sie wieder ausgezogen werden, ohne daß die Natur Schaden litte. Ist sie aber mit der Natur verwachsen wie die Oberhaut mit der Hand — ein freilich nicht ganz zutreffendes Bild —, so kann man sich ihrer nicht entledigen, ohne daß die Natur schwer beschädigt würde. Und das ist tatsächlich der Fall. Nach der Lehre des Glaubens ist der Mensch durch die Sünde nicht bloß des Übernatürlichen beraubt, sondern auch verwundet in den natürlichen Gütern ». Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, Freiburg 1933, S. 668 f.

erkenntnis aus der Schöpfungsoffenbarung dem sich selbst überlassenen, gefallenen Menschen ob der Schwäche und Trübung seines Vernunftlichtes nicht leicht und irrtumsfrei erreichbar ist. Das spricht aber nicht gegen die Tatsache, daß eine gewisse wahre und sichere Gotteserkenntnis dem sündigen Menschen nicht abgesprochen werden kann [1], d. h. daß nach dem Sündefall die objektiven und subjektiven Bedingungen für eine natürliche Schöpfungsoffenbarung zwar geschädigt, aber nicht aufgehoben sind.

« Die schwierige Frage ist also nicht : ob es zweierlei Offenbarung gebe. Diese Frage ist vielmehr ein für allemal von der Schrift aus bejahend zu beantworten. Sondern die Frage ist, wie sich die beiden Offenbarungen, die aus der Schöpfung und die aus Jesus Christus, zueinander verhalten », — so können nun auch wir mit Brunner [2] sagen. Aber auch darin können wir ihm beistimmen, daß die erste offenkundig biblische Antwort auf diese Frage die sei : « daß für uns sündige Menschen die erste, die Offenbarung aus der Schöpfung, nicht genüge, um Gott so zu erkennen, daß diese Erkenntnis Heil bringt ». Freilich müssen wir hier sogleich hinzufügen, daß für uns « sündige Menschen », die wir ja nicht nur in einer *ge*störten rein *natürlichen*, sondern in einer *zer*störten und in Christus wiederhergestellten *Gnaden*ordnung leben, auch die reinste und vollkommenste natürliche Gotteserkenntnis aus der Schöpfungsoffenbarung *keine* « *heilvolle* » Erkenntnis wäre. Es ist darum keineswegs der *primäre* Sinn der zweiten Offenbarung in Jesus Christus, uns « die wahre theologia naturalis, die wahre Erkenntnis Gottes in seinem Werk » wieder zurückzugeben, und uns dann daneben auch noch einige neue, über die natürliche Erkenntnis hinausreichende Wahrheiten zu offenbaren. [3] Die *absolute* Notwendigkeit und der *wesentliche* Inhalt der Offenbarung in Jesus Christus liegt in der *Wieder*herstellung der *über*natürlichen Offenbarung, unter deren Licht der Mensch in seiner ursprünglichen Gerechtigkeit stand und die er dann in der Sünde verlor. So sehr ist die Wiederherstellung der zerstörten *Gnaden*ordnung das eigentliche Ziel der Christusoffenbarung, daß nach katholischer Lehre auch der erlöste Mensch immer

[1] Was Brunner in Natur und Gnade S. 55 f. aus dem Vaticanum, Bartmann, und aus dem Herderschen Kirchenlexikon, welches er — welch ein Mißverständnis ! — geradezu « das standard work katholischer Theologie » nennt, zitiert, ist alles durchaus richtig, wird aber von Brunner total mißverstanden.

[2] Natur und Gnade, S. 13.

[3] Natur und Gnade, S. 29.

noch, solange er viator ist, unter den « Wunden der Natur » und dem « todbringenden Leibe » (Röm. 7, 24) seufzt, und den Schatz der Gnade zeitlebens in « irdenen Gefässen » (II. Cor. 4, 7) trägt. [1] Indem aber die zweite, übernatürliche Offenbarung dem Menschen wieder sein übernatürliches Ziel zeigt und ihn ins rechte Verhältnis zu diesem Endziel setzt, wird es auch der natürlichen Vernunft wieder *leichter*, die Spuren in Gottes Schöpfung zu lesen. Wohl ist es auch dem gefallenen Menschen an sich (per se) möglich, eine sichere und wahre natürliche Gotteserkenntnis zu erlangen. Aber abgesehen davon, daß diese Erkenntnis keinem Heiden zum Heil gereicht, wird es dem gefallenen Menschen erst durch die zweite Offenbarung, worin ihm Gottes Wesen nach seinen innern Geheimnissen offenbar wird, möglich, auch die Spuren Gottes in der Schöpfung wieder *leicht* und ganz *irrtumsfrei* zu lesen. Dies ist nicht bloß die Ansicht einiger « unmaßgeblicher Einzelgänger, die von Augustin her eine heimliche Neigung zu den Reformatoren haben », wie Brunner [2] glaubt, sondern diese Lehre wurde zuletzt noch vom Vaticanum als stete Lehre der Kirche verkündet : « Huic *divinae revelationi tribuendum* quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi *per se* impervia non sunt, *in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad *finem supernaturalem*, ad participanda scillicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant ; siquidem 'oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum' I. Cor. 2, 9 » (Denz. 1786).

Es gibt in der thomistischen Theologie eine Lehre, welche geeignet ist, das Verhältnis der beiden Offenbarungen zueinander zu verdeutlichen und theologisch zu vertiefen. Es ist die *Potenz-Akt*-Lehre. [3] Die Lehre von der potentia obedientialis, an die wir oben erinnerten, ist ein Teilstück davon. Wenn diese Lehre nicht im Sinne eines ganz

[1] Gott hat wohl den Menschen in seiner natürlichen Schwachheit gelassen, damit keiner sich rühme, sondern damit « die überschwengliche Kraft Gott, und nicht uns zugeschrieben werde » (II. Cor. 4, 7).

[2] Natur und Gnade, S. 56.

[3] Es ist das Verdienst von *G. M. Manser* O. P., in seinem « Wesen des Thomismus » (Freiburg, Schweiz, 1932 I und 1935 II) die große Bedeutung dieser thomistischen Grundlehre neuerdings umfassend aufgezeigt zu haben.

primitiven, veräußerlichten Schemas mißverstanden wird [1], ist sie geeignet, zu zeigen, wie die beiden Offenbarungen, die aus der Schöpfung und die in Jesus Christus, einander nicht nur ergänzen und vervollkommen, sondern wie die erste innerlich auf die zweite hin- und ihr untergeordnet ist. Es handelt sich beim Verhältnis dieser beiden Offenbarungen ebenso wie beim Verhältnis von Natur und Gnade, Glauben und Wissen, Philosophie und Theologie, um ein Verhältnis zweier Ordnungen, die wohl voneinander zu unterscheiden [2], aber nicht miteinander zu identifizieren, und auch nicht voneinander zu trennen oder in Gegensatz zueinander zu stellen sind. Die Einheit — nicht Identität und nicht Gegensatz — dieser beiden Ordnungen ist in der Einzigkeit Gottes, des Urhebers der Schöpfung und des Gebers der Gnade, begründet. Im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit war diese Einheit dem Menschen als eine ungetrübte und vollkommene Harmonie von Gott geschenkt ; im gegenwärtigen Stande haben wir um die Verwirklichung dieser Harmonie täglich aufs neue zu ringen und zu kämpfen ; sie wird aber einmal in unaussprechlicher Weise vollendet, « wenn das Stückwerk aufhört und das Vollkommene kommt » (I. Cor. 13, 10), in der dritten Offenbarung, auf die wir hoffen und warten.

[1] Dieses Mißverständnis könnte nämlich dazu führen, das Verhältnis der beiden Offenbarungen im Sinne der von Brunner mit Recht abgelehnten « Zwei-Stockwerke-Theorie » zu deuten.

[2] Es ist hier ein kurzes Wort über den Gebrauch des Analogieprinzips in Philosophie und Theologie zu sagen. Mit Recht betont Brunner, daß jede echte Theologie auf dem Analogiegedanken ruht. Ob er damit wohl die analogia entis oder eine der theologischen Ordnung entsprechende analogia fidei meint ? Jedenfalls sind wir bei Barth darüber im klaren, daß er für die Theologie nur die analogia fidei gelten läßt. In der Verwendung der analogia entis in der Theologie sieht er den größten Irrtum der katholischen Theologie (vgl. Kirchliche Dogmatik, I. Bd., S. 252 f., 257, 459 f.). Er übersieht leider, daß die *Thomisten* sich jederzeit damit begnügten, die analogia entis innerhalb der *natürlichen* Ordnung zur Diskussion zu stellen, und nicht in die *übernatürliche* Ordnung hineinzogen.

Die Lehre Cajetans und des Franz von Vitoria über das christliche Glaubwürdigkeitsurteil.

Von C. ZIMARA S. M. B., Schöneck.

Zu Beginn des Jahres 1517 vollendete Tommaso de Vio, damals General des Predigerordens, seinen Kommentar zur Secunda secundae. Die theologische Summa des Aquinaten hatte das Sentenzenwerk des Lombarden im Unterricht noch nicht abgelöst, obschon man da und dort bereits Vorlesungen im Anschluß an sie hielt. Rund ein Jahrzehnt darauf war sie zu Salamanca durch Francisco de Vitoria als Handbuch eingeführt. Dessen Kommentar wird seit kurzem erstmals im Druck veröffentlicht, zunächst die Secunda secundae, eine Nachschrift der Vorlesungen Vitorias von 1534 bis 1537. [1] Wir möchten für einen Teil der Lehre über den Glauben, die Theorie der Glaubwürdigkeit, Grundlage der heutigen Apologetik, die Ansichten dieser beiden bedeutsamsten unter den ersten Thomaskommentaren vergleichen.

I. Die Darlegungen Cajetans.

Von dem Glaubwürdigkeitsurteil redet Cajetan eingehender anläßlich q. 1 a. 4 der Secunda secundae. Er erläutert hier die Antwort ad 2, wo Thomas sagt, der Gläubige « sehe » die Glaubwürdigkeit der Glaubenslehren, d. h., er habe darüber Evidenz, sei es wegen der Evidenz der zur Bezeugung gewirkten Wunderzeichen oder aus ähnlichen Gründen. Er würde nicht glauben, wenn ihm nicht diese Glaubwürdigkeit einleuchtend wäre. Dagegen bringt Cajetan den Einwand, wenn das zuträfe, müßte man folgern, daß auch die Wahrheit der Glaubenslehren evident würde. Denn die Evidenz ihrer Glaubwürdig-

[1] *Francisco de Vitoria* O. P., Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia O. P. Tomo I: De fide et spe. Salamanca 1932. Tomo II: De caritate et prudentia. Ib. 1932. Tomo III y IV: De iustitia Ib. 1934. (Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 2-5.).

keit schließe logisch jene in sich, daß sie als Wahrheiten anzunehmen sind, ohne Furcht zu irren. Das besagt aber nichts anderes als Einsicht haben, daß sie wahr sind, obschon sie nicht in sich selbst einleuchten. Dies widerspreche indes den Tatsachen. Über die Glaubenslehren werde eine solche Gewißheit uns nicht zuteil. Der Intellekt der Augenzeugen eines Wunders, z. B. der Erweckung des Lazarus, wurde nicht mit Evidenz davon überzeugt, Christus sei Gottessohn, sonst hätten Christi Jünger das nicht im Glauben gehalten und es hätten nicht einige von diesen Augenzeugen im Unglauben Jesus bei den Hohepriestern verklagt. Weiterhin müßte dann bei jedem gläubigen Christen Evidenzgewißheit über die Glaubwürdigkeit der Dogmen vorliegen ; die Erfahrung bestätige es nicht. Ja, die Gewißheit, die man so von den Glaubenslehren selbst erlangen würde, stände in kontradiktorischem Widerspruch zu ihrer Annahme im Glauben.

Seiner Antwort schickt Cajetan einige Bemerkungen voraus. Es sei ein Unterschied vorhanden zwischen Einsicht in Wißbarkeit und Einsicht in Glaubwürdigkeit eines Gegenstandes. Wißbar ist etwas aus sich selbst, glaubwürdig hingegen ist etwas aus der Bezeugung. Steht darum fest, daß etwas gewußt werden kann, so steht fest dessen Wahrheit, Notwendigkeit usw. Steht es fest, daß etwas glaubwürdig ist, so liegt damit nicht dessen Wahrheit zutage, sondern daß eine derartige Bezeugung geboten wird, daß es glaubwürdig erscheint. So etwa vor Gericht bei Zeugenaussagen und eigenem Geständnis des Angeklagten. Über das Vorgefallene an sich wird dort keine Evidenz erbracht, alle Zeugnisse können falsch sein. Aber man mag Evidenz erlangen von der Glaubwürdigkeit der Aussagen und von der Möglichkeit einer Urteilsfällung ohne Furcht zu irren. Ferner : der Sinn von « Sehen », so wie Thomas hier den Begriff verwendet, ist ein weiterer, es gilt nicht bloß von dem, was durch die Sinne unmittelbar wahrgenommen wird, es erstreckt sich weiterhin auf das aus der Wahrnehmung alsbald Erkannte, so wie man, nach dem Wort des hl. Augustinus, beim Anblick der Menschen ihr Leben « sieht ». Hernach greift Cajetan die Behauptung seines Einwandes auf, wenn einer die Glaubwürdigkeit der Glaubenslehren « sehe », habe er Gewißheit über deren, nämlich der Lehren, Wahrheit. Sie sei nicht richtig. Die Evidenz der Glaubwürdigkeit bedeute zwar notwendig Evidenz, daß man den Lehren zustimmen könne, die Furcht zu irren werde aber bloß im Willen ausgeschlossen, im Verstand nicht. Glaubwürdig Wahres stelle, verglichen mit der absoluten Wahrheitserkenntnis,

eine Abschwächung des Wahrheitsbegriffes dar. Die Leute, welche der Erweckung des Lazarus beiwohnten, hatten keine Einsicht darüber, daß Jesus Gottes Sohn war, sondern bloß von der Glaubwürdigkeit seines diesbezüglichen Selbstzeugnisses ; die Evidenz der Wunder gab ihnen nicht die Evidenz der Glaubenslehren, nur die ihrer Glaubwürdigkeit. Zudem ist es nicht richtig, daß man etwas, von dessen Wahrheit man aus evidentem Wunderzeichen bezw. aus evidenter Glaubwürdigkeit der Aussage Gewißheit hat, nicht mehr im Glauben bejahe. Der Glaube dauert fort, wenn man den Inhalt des Zeugnisses nicht unmittelbar nachzuprüfen vermag. Direkte Evidenz des Gegenstandes schließt den Glauben an ihn aus, Evidenz bloß der Wahrheit seiner Bezeugung jedoch nicht.

Cajetan verweist für weitere Klarlegung auf seine Erläuterungen zu art. 1 der 5. q., über den Glauben der Engel. Wir folgen ihm gleich dorthin. Er knüpft an die Meinung des Durandus von St. Pourçain an, bei den Engeln in der Zeit ihrer Prüfung habe der Glaube keinen Raum gehabt, da sie über die Tatsache der ihnen zuteilgewordenen Offenbarung etwa der Trinität und über die Wahrhaftigkeit Gottes unbedingte Gewißheit besaßen. Denn seiner rein geistigen Natur entsprechend erkannte der Engel mit Evidenz, daß es Gott war, der ihm die Lehren mitteilte, daß die Mitteilung nicht etwa von einem andern Engel oder von seiner eigenen Erkenntniskraft ausging. Der Engel wußte also die Offenbarungstatsache, ebenso wie er von seinem Gnadenstande einsichtiges Wissen hatte. Folglich hielt er auch die ihm geoffenbarte Wahrheit der Dreieinigkeit nicht im Glauben, er verfügte über ein sicheres Wissen derselben.

Zu diesem Standpunkt des Durandus erwidert unser Kommentator : auch nach empfangener Offenbarung der Dreieinigkeit hat der Engel das innergöttliche Geheimnis nicht gewußt, da er es weder aus der Erkenntnis der göttlichen Wesenheit noch einer göttlichen Wirkung entnehmen konnte. Von der Offenbarungstatsache wie von der Wahrhaftigkeit Gottes hatte er ein Wissen, mithin wußte er die Glaubwürdigkeit, ja die Wahrheit des von Gott Mitgeteilten : aber das alles schließt den Glauben nicht aus. Man könnte vielleicht behaupten, daß dem Engel das Dasein des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in Gott evident war, wenn auch das Sosein ihm Geheimnis blieb. Die Behauptung wäre verkehrt : es läßt sich von einem Wissen des Engels in der Prüfungszeit hinsichtlich des Daseins der Trinität nicht reden. Damit nämlich der Satz : « Gott ist dreipersönlich »,

jemand einleuchtend sei, muß sein Verstand den Nexus von Subjekt und Prädikat erfassen; soweit reichte die Erkenntniskraft des Engels nicht, obgleich sie die menschliche darin überragte, daß er die Offenbarungstatsache wußte, während wir sowohl sie wie den Offenbarungsinhalt im Glauben halten. Die Glaubensüberzeugung des Engels war bei dieser Sachlage allerdings nicht mehr so von der freien Willenswahl abhängig, nicht mehr so stark ihr überantwortet wie die unsrige, aber er konnte doch aus Stolz die Unterwerfung des Geistes unter Gottes Offenbarung verweigern, die Offenbarung verschmähen. Das war seine Sünde. Soweit Cajetan über den Glauben der Engel.

Wir kehren zurück zu seinen Ausführungen im Kommentar des art. 4 der q. 1. Der hl. Thomas scheint bei Beantwortung des zweiten Einwandes daselbst, so heißt es, eine evidente Erkenntnis der Glaubwürdigkeit seitens jedes Gläubigen für notwendig zu halten: « Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi ». Das werde aber im Text nicht bewiesen und durch die Erfahrung auch nicht nahegelegt. Man erlebe vielmehr, daß wir vieles ohne Einsicht in die Glaubwürdigkeit, ja leichtfertig glaubten. Und nicht alle gläubigen Christen erklärten, daß ihnen die Glaubwürdigkeit der Dogmen einleuchtend sei, das scheine bloß bei wenigen zutreffend. Als Antwort kommt da nicht die Erklärung in Betracht, der Begriff « sehen » habe einen weiteren Sinn, ferner nicht die, dieses « Sehen » werde durch den eingegossenen Glauben vermittelt; dem widerspreche der hiesige Kontext. Die passende Antwort erblickt Cajetan darin, daß « Sehen » im eigentlichen Sinn gilt und daß von einem wahren und sittlich gerechtfertigten Glauben die Rede sein soll. Wirklich glauben, d. h. glauben unter Ausschluß der Furcht zu irren, und sittlich glauben, d. h. der Klugheit gemäß, kann man nur bei evidenter Erkenntnis der Glaubwürdigkeit. Evidenzerkennen können wir freilich nicht bloß durch Analyse der Begriffe, sondern auch durch Folgerung und durch die Erfahrung gewinnen. Die unmittelbare Sinneserfahrung überzeuge den Intellekt ebenfalls.[1] So sei es bei dem, was man von einem zuverlässigen Zeugen vernehme: man habe dann die Evidenz der Glaubwürdigkeit. Sie kann mithin für die Dinge des religiösen Glaubens entnommen werden aus den bestätigenden Wunderzeichen oder aus der Auktorität

[1] Der kritische Cajetan ist nicht kritizistisch-idealistisch angekränkelt, er spricht von einer *Evidenz* aus der Sinneserfahrung.

der Kirche oder aus dem Tod der Martyrer usw. Alle, die sittlich und wirklich glauben, werden erklären, daß sie die Glaubwürdigkeit im dargelegten Sinne sehen, wenigstens nach ihrer subjektiven Überzeugung. Der leichtfertig Gläubige aber setzt mit seinem Glauben keinen tugendhaften Akt, seine Glaubenshaltung komme hier nicht in Betracht. Die gewöhnlichen Gläubigen haben eine Einsicht in die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre damit, daß sie von zuverlässiger Quelle vernehmen, diese Lehre sei bestätigt durch die Bekehrung der Welt zu Christus, dem Armen, eingeleitet und vollbracht von armen, ungebildeten Fischern, unter mannigfachen Verfolgungen und Leiden, sie sei bestätigt hernach durch den Glauben so vieler hochbegabter Menschen, die um ihretwillen in Abtötung und Weltflucht lebten, sei bekräftigt durch zahlreiche Wunder. Wenn nun die Einsicht in die Glaubwürdigkeit Bedingung wirklichen und tugendhaften Glaubens ist, so soll das doch nicht heißen, sie sei an sich zureichend, um den Glauben herbeizuführen, viele haben sie und glauben gleichwohl nicht. Denn der Glaube ist nicht bloß Sache des Verstandes, sondern auch des Willens.

Zur Antwort des hl. Thomas auf den dritten Einwand stellt Cajetan die Frage, ob darin behauptet werde, der eingegossene Glaube vermittle ebenfalls Einsicht in die Glaubwürdigkeit. Er bejaht es. Der gläubige Christ besitze folglich die genannte Evidenz aus zwei Quellen : aus der Erfahrung zuverlässiger Bezeugung und aus dem von Gott verliehenen Glaubenshabitus. Und zwar lenkt der Habitus die Zustimmung des Verstandes auf jene Gegenstände, die wirklich des rechten Glaubens sind, unter Ausschluß derjenigen, die nichts damit zu tun haben oder ihm gar als Irrlehren widersprechen. Die Leistung des Glaubenshabitus ist daher eine dreifache : die ebengenannte Lenkung oder Neigung, die Einsicht in die Glaubwürdigkeit, die Zustimmung zu den Glaubenslehren. Daß nicht alle, die den eingegossenen Glauben haben, sich spontane Einsicht in die Glaubwürdigkeit zuschreiben, widerlegt das Behauptete nicht. Wir setzen nämlich viele Akte ohne zu wissen, daß sie aus Fertigkeiten (« Tüchtigkeiten ») hervorgehen, die wir besitzen, so besonders bei den eingegossenen Tugenden. Zudem braucht der von Gott gegebene Habitus nicht bei jedem Inhaber alle Akte auszulösen, die ihm entsprechen, das geschieht vielmehr je nach der Disposition des Einzelnen, den Habitus gerade für diesen oder jenen Akt zu verwenden. Nicht alle Gläubigen sind disponiert, aus dem eingegossenen Glauben die Evidenz der Glaub-

würdigkeit zu gewinnen, sondern bloß die Vollkommneren, den übrigen genügt diese Einsicht auf Grund verläßlicher Bezeugung. Da das Glaubwürdigkeitsurteil eine Vorbedingung des Glaubensaktes ist, wird der vollkommnere Glaube auch sie durch den Habitus leisten. Ein getauftes Kind, das ohne Kenntnis der christlichen Glaubenswahrheiten heranwächst, wird freilich aus sich ebensowenig zur Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Christentums wie zum Glaubensakt kommen, es fehlt ihm eine Voraussetzung, nämlich die religiöse Unterweisung, nach dem Worte Pauli (Röm. 10): Fides ex auditu. Normalerweise muß sie durch Menschen geschehen, soll sich der gottgegebene Habitus betätigen.

Den bestimmenden Einfluß des Willens beim Glaubensakt betont Cajetan in der Prima secundae q. 65 art. 4. Skotus lehre, der Verstand werde nicht vom Willen zum Glauben bewogen, es genüge, daß der Wille sich nicht widersetze, positiv brauche er nicht einzugreifen; denn sonst müßte man annehmen, daß der Wille bei Vorlegung der Idee, die Gestirne seien je paarig (oder: je gleich groß?), den Glauben anbefehlen könnte. Dieser Gedanke des Skotus widerspreche der tatsächlichen Erfahrung, wenn auch Meinungen, Zweifel solcher Art durch Überredung und Schein sich halten. Wo das Objekt, wie beim Glauben, nicht von sich aus den Verstand zur Zustimmung ohne Besorgnis des Gegenteils determinieren kann, muß der Wille eingreifen, um eine Annahme ohne solche Furcht zu erlangen, sonst wird nie ein Glaubensakt zustandekommen, da der hinreichende Grund dafür fehlt. Es ist auch gar nicht ausgeschlossen, daß jemand bloß unter dem Einfluß des Willens glauben würde, die Gestirne seien paarig (bezw.: gleich groß). Der Wille kann den Verstand für eine Meinung einnehmen, er kann ihn auch zum Glauben an etwas bestimmen. Wie ein Arzt lediglich aus Haß sein Können zur Tötung des Patienten verwendet, so wird einer bloß aus Liebe zu irgendwem sich für den Glauben an etwas entscheiden, wofür er überhaupt keinen sachlichen Grund hat.

II. Die Stellungnahme des Franz von Vitoria.

Bei Vitoria haben wir Erklärungen zum Corpus des gleichen art. 4 q. 1 der Secunda secundae. Der hl. Thomas unterscheidet dort Meinung und Glauben vom Wissen darin, daß die beiden ersteren Zustimmung des Verstandes gemäß einer zuvor erfolgten Wahl des Willens seien, während beim Wissen der Verstand durch die Evidenz

des Objekts ohne weiteres zur Zustimmung genötigt werde. Vitoria führt dagegen einen Einwand an : es gebe viele Fälle, wo man etwas glaube oder meine, ohne daß eine solche Wahl durch den Willen vorausgegangen wäre, wo Glaube und Meinung sich uns zwangsläufig aufdrängen. So könnte er z. B. nicht umhin zu glauben, es habe ein Krieg gegen die Türken stattgefunden ; oft möchte man etwas nicht glauben und muß es doch, so, wenn einem die Nachricht vom Tod des eigenen Vaters überbracht wird. Die Antwort lautet, Thomas berücksichtige hier die gewöhnliche Regel, unbeschadet welcher in Einzelfällen Glaube doch ohne Willensentschluß möglich ist. Bei Ansatz und Bildung einer Meinung kommt dem Willen eine bedeutsame Rolle zu, obschon nachher der Mensch seine Meinungen nicht nach Willkür wieder aufgeben kann. Beim Wissen hat der Wille weder anfänglich noch später entscheidende Bedeutung, bei Glauben und Meinung hinwieder hat das Herz viel zu sagen (cor multum facit). Hier steigt aber eine neue Schwierigkeit auf : wenn Meinen und Glauben vom Willen abhängt, ergibt sich, daß man eine anfanglose Reihe von Meinungen anzunehmen hätte, es gäbe überhaupt keine erste. Denn jede Meinung soll eine entsprechende Willensneigung voraussetzen ; « so nehme ich z. B. die Meinungen des hl. Thomas an wegen der Zuneigung, die ich für ihn habe ; aber diese Zuneigung setzt wiederum eine Meinung voraus, nämlich, daß St. Thomas gut geschrieben habe, und diese Meinung gründet ihrerseits auf einer Geneigtheit, welche auch auf einer Meinung ruht, usw. ». [1] So geht es endlos fort. Wie kann sich da eine erste Meinung bilden ? Hier will Vitoria das nur kurz beantworten. Die erste Meinung kann stammen aus rein begriff-

[1] Die « pia affectio », dieser « Kindessinn », mit dem Vitoria hier sein Verhältnis zu St. Thomas kennzeichnet, ist gewiß kein bloßes Gerede, hat doch gerade er den Englischen Lehrer als Norm des Unterrichts zu Salamanca erwählt. Daß er aber keine blinde Anbetung, keinen Ersatz eigenen Denkens bedeutet, möge folgende Bemerkung gleich auf den ersten Seiten der Secunda secundae (q. 2 art. 1 n. 4) zeigen : « Circa solutionem ad secundum, non intelligas quod intellectus non possit singularia cognoscere ; sed sensus est singularium, quia solum illa cognoscit ; intellectus autem est universalium directe, quia non intelligit singularia nisi per concursum phantasiae, ut dicit Aristoteles ; et ideo intelligit singularia, quamvis reflexe. *Nam etsi sanctus Thomas negaret hoc, ego non crederem illi.* Et est ratio manifesta ad hoc contra aliquos thomistas, quia ego amo Petrum et Paulum, et certum est quod voluntas non movetur nisi ab actu intellectus ». Die echte Verehrung eines Mannes von so geschärftem Wahrheitsgewissen wie Thomas macht frei im Dienste der Wahrheit. Wir sehen ab von der wichtigen erkenntnistheoretischen Frage, die hier berührt wird. Die moderne Einstellung Vitorias wird in dieser Frage, wie in vielen andern, offenbar.

lichem Erkennen; so mag aus dem allgemeinen Satz: « jede Mutter liebt ihr Kind » eine Meinung über einen Einzelfall entstehen. Ähnlich kann jemand über die Gebote Gottes in ihrer konkreten Anwendung Meinungen haben, etwa aus den allgemeinen Sätzen: « Die Eltern muß man ehren », « es ist böse, einen Menschen zu töten ». Eine erste Meinung kann ferner entstehen auf Grund der Auktorität dessen, der etwas behauptet, ohne daß man den Inhalt der Behauptung als solchen gern annähme; wenn z. B. der Vater seinem Kinde bei Erwachen der Vernunft erklärt, das oder jenes sei wahr, wird das Kind darüber eine Meinung erwerben können. Sie kann sich schließlich bilden durch Induktion aus mehreren Einzelerfahrungen, wie die Meinung, daß jedes Feuer wärmt, weil man noch nie eines gesehen hat, das nicht wärmte; daß alle Schwäne weiß sind, weil alle, die man gesehen hat, weiß waren; ich bin mir gewiß, daß jeder, den ich sah, weiß ist, aber weil ich nicht alle auf der ganzen Welt gesehen habe, bleibt dieser mein Schluß eine Meinung; bei ihrer Bildung war keinerlei Willensgeneigtheit ausschlaggebend.

Nun tritt Vitoria an den Gegenstand des zweiten Einwandes heran, über den Cajetan sich verbreitet hat. Vitoria insistiert auf dem Pauluswort (1. Kor. 13, 12): « Videmus nunc per speculum in aenigmate ». Der Glaube werde doch hier ein « Sehen » genannt. Eine übliche Antwort der zeitgenössischen Theologie will ihm nicht recht gefallen: « Dazu wird gewöhnlich gesagt, 'Sehen' stehe hier im uneigentlichen Sinn, insofern man es auch auf 'Verstehen' ausdehne; 'nun sehen wir' habe die Bedeutung: 'nun verstehen wir'. Jedes Verstehen werde also ein Sehen genannt. In dem Stil gehen sie behende über die Sache hinweg. So läßt sich heutzutage in den Schulen keine Begründung aus der Hl. Schrift mehr zur Geltung bringen, denn sie sagen gleich: Ad rationem! » Gegen die vorgeschlagene Lösung jedoch muß bemerkt werden, daß gewiß nicht jede Art Erkennen « Sehen » heißt. Wer wird behaupten, daß ich den Inhalt einer Meinung, die ich habe, in jedem Fall sehe, durchschaue? Der hl. Thomas antwortet denn auch anders, mit einer Unterscheidung der Gesichtspunkte: 'sehen' kann man die Glaubwürdigkeit, der Inhalt aber der Glaubensartikel selbst behält sein Dunkel. « Viele indes, sogar Gescheite, konnten das nicht verstehen, als ich das erstemal über die Secunda secundae las ».

Man wendet dagegen ein, der Schluß sei stringent: es ist zu glauben an Gottes Dreieinigkeit und Einzigkeit — also ist Gott drei-

einig. Die logische Folge liegt auf der Hand, denn Irriges ist nicht zu glauben. Dem Obersatz kommt laut Lehre des hl. Thomas Evidenz zu, ebenso dem logischen Zusammenhang. Nach den Regeln der Dialektik müßte dies nicht minder also vom Schlußsatz gelten. Oder bringen wir das Ganze in andre Form : Alles, was man zu glauben hat, ist wahr ; es ist zu glauben, daß Gott dreieinig ist : also ist es wahr, daß Gott dreieinig ist. Die Vordersätze sind einleuchtend, folglich eignet auch dem Schlußsatz Evidenz. « Cajetan treibt hier Metaphysik. Ich weiß nicht, was er sagt. Seht nach, wenn euch beliebt. Ich behaupte, daß der obige Syllogismus verkehrt ist, obschon materiell gut, da die logische Verkettung stringent ». Falsch ist der Satz : « Alles, was man zu glauben hat, ist wahr ». Daß der Papst gestorben ist, ist zu glauben [1] und doch kann es ein Irrtum sein, da der Bote uns täuschen konnte. Natürlicherweise gilt z. B. : das ist zu glauben, was rechtschaffene Männer sagen. Wenn sie nun etwas Falsches sagen, muß es doch geglaubt werden, und der Schluß gilt dennoch nicht : also ist es wahr. Aristoteles erklärt demgemäß, vieles Irrige sei probabler als gewisse Wahrheiten ; das Probablere wird aber geglaubt ; gleichwohl folgt nicht : also ist es wahr. Wenden wir das auf unsern Fall an. Evident ist der Satz : Die Glaubensartikel sind glaubwürdig ; denn sie wurden z. B. durch die Apostel gelehrt und von ihnen durch Wunder bestätigt. Und doch kann ich nicht einfach schließen : also ist die Wahrheit der Glaubensartikel evident. Auf dem Gebiet praktischer Moral wird ähnlich etwa gelten : Dem oder jenem muß man Almosen geben ; es folgt daraus nicht : also ist er bedürftig, arm. Oder evident mag sein : « Man muß in den Krieg ». Es können so viele Gründe dafür ausgegeben werden, daß sich eine Art Evidenz bildet ; dennoch ist der Schluß : « die Sache liegt so, daß man den Krieg nicht vermeiden kann », keineswegs in sich zwingend. Beim Glauben nun ist die Glaubwürdigkeit der Glaubensartikel einleuchtend, denn es liegt von vorneherein eine Wahrscheinlichkeit (est verisimile) vor, die das Gegenteil ausschließt ; so für die Gottheit Christi, welche durch Wunder besiegelt, durch den Martertod Vieler bezeugt wurde. Es ist zudem von vorneherein wahrscheinlich, daß Gott die Welt nicht so sehr verlassen hat, daß er für eine würdige Verehrung seiner selbst

[1] « Ista est credenda : 'Papa est mortuus' » soll wohl bedeuten : es ist glaubwürdig. « Credendum » und « credibile » werden bei Vitoria, wie schon bei Thomas und Cajetan, oft vertauscht.

in wenigstens einem Teil der Erde keine Sorge trüge. Bei außerchristlichen Völkern wird das aber nicht verwirklicht. Also ist es wahrscheinlich, daß dem Christentum diese Hilfe Gottes zuteil wird; das führt uns auch zum Glaubwürdigkeitsurteil für die Lehren und Gebote unserer Religion.

Hernach schenkt Vitoria noch der Antwort ad 3 seine Aufmerksamkeit, wie Cajetan. Thomas schreibe dort dem eingegossenen Glaubenshabitus die Setzung des Glaubwürdigkeitsurteils zu. Es gehe scheinbar nicht an, einem Habitus, der dienen soll, Dinge zu bejahen, die inevident, dunkel und geheimnisvoll bleiben, auch eine Evidenzerkenntnis als eigenen Akt zuzuweisen. Die Erwiderung besagt, von erworbenen Fertigkeiten könne abgesehen werden, aber bei eingegossenen Habitus sei es nicht ungereimt, wenn man einem und demselben die Auslösung sowohl von evidenten wie inevidenten Urteilen zurechne; für die Mäßigkeit, die Klugheit, dränge sich das unbezweifelbar auf. Die Klugheit ist aber sicher auch eine Quelle, ein Faktor des Glaubwürdigkeitsurteiles; man kann wohl annehmen, daß es bei dem Gläubigen zustandekommt durch die Klugheit unter Beihilfe des Glaubens. Zum Schluß erklärt sich Vitoria mit Cajetan einverstanden bezüglich der Notwendigkeit eines Glaubwürdigkeitsurteiles, damit der Glaube sittlich einwandfrei sei. « Wer leichtfertig glaubt, würde ebensogut etwa glauben, daß Gott eine Frau habe, wie daß er Mensch geworden ist.[1] Zweitens sage ich (ob Cajetan auch so denkt, weiß ich nicht),

[1] Diesen Punkt hat Vitoria besonders energisch betont in einem eminent praktischen Fall in seiner Relectio de Indis (Ausgabe Utrecht 1932). Sectio 2, n. 10 heißt es da: « Barbari non ad primum nuntium fidei Christianae tenentur credere, ita quod peccent mortaliter non credentes solum per hoc, quod simpliciter annuntiatur eis et proponitur quod vera religio est Christiana et quod Christus est Salvator et Redemptor mundi, sine miraculis aut quacumque alia probatione aut suasione ... Si enim, antequam aliquid audissent de religione Christiana, excusabantur, non obligantur de novo per huiusmodi simplicem propositionem et annuntiationem, cum talis annuntiatio nullum sit argumentum aut motivum ad credendum. Immo, Caietanus ait ... temere et imprudenter quis crederet aliquid, maxime in his, quae spectant ad salutem, nisi cognoscat a viro fide digno illud adseri — quod barbari non cognoscunt, cum ignorent qui aut quales sint, qui eis novam religionem proponunt. Et confirmatur, quia, ut ait S. Thomas ...« ea, quae sunt fidei, sunt visa et evidentia sub ratione credibilis. Non enim fidelis crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquod huiusmodi ». Ergo, ubi neque huiusmodi signa neque aliquod aliud ad persuadendum concurrit, non tenentur barbari credere. Et confirmatur, quia, si simul Saraceni eodem modo proponerent barbaris sectam suam simpliciter, sicut Christiani, non tenerentur eis credere, ut certum est. Ergo nec Christianis sine aliquo motivo et suasione proponentibus,

daß jeder Gläubige naturgemäß auf bestimmte Motive hin glaubt. Von den Motiven braucht er keine Einsicht zu besitzen, es genügt, daß sie ihm aus erworbenem Glauben oder als Meinungen bekannt seien ... Hat er darüber Evidenz, so trägt das zur größeren Vollkommenheit und Festigkeit des Glaubens bei ; die Glaubensartikel selbst muß er aber auf jeden Fall mit solcher Festigkeit halten, daß er daran nicht rütteln läßt und überzeugt ist, daß sie Gottes Wort sind ».

Da wir vorhin von Cajetan auf seine Darlegungen zu q. 5 art. 1, vom Glauben der Engel, verwiesen wurden, wollen wir auch für Vitoria diese Stelle einsehen. Zuerst faßt er kurz die Begründung des hl. Thomas zusammen. Dann bemerkt er, er habe im ersten Teil (der Summaerklärung) von der hiesigen Frage ausführlich gesprochen. Unter den Theologen der Vorzeit seien einige der Ansicht gewesen, die Engel und der Mensch im Urstand hätten weder Evidenz noch Glauben über die göttlichen Geheimnisse gehabt, sondern eine Art Erkenntnis, die ein Mittelding zwischen beiden wäre. Dieser Standpunkt sei erwiesenermaßen unhaltbar, denn falls Einsicht vorliegt, spricht man von Wissen, falls eine inevidente, doch feste Annahme statthat, von Glauben. Man kann ihn höchstens im Sinn der Worte des Aquinaten retten, daß ein dem unsrigen überlegener Glaube gemeint sei. Vitoria

quia non possunt nec tenentur divinare utra sit verior religio, nisi appareant probabiliora motiva pro altera parte. Hoc enim esset cito credere, quod est levis corde, ut dicit Ecclesiasticus, cap. 19. Et confirmatur per illud Ioan. 15 : « Si signa non fecissem », etc., « peccatum non haberent ». Ergo, ubi nulla fiunt signa neque motiva, nullum erit peccatum ».

Etwas weiter, n. 13 f., heißt es : « Si fides Christiana proponatur barbaris probabiliter », i. e., cum argumentis probabilibus et rationalibus et cum vita honesta et secundum legem naturae studiosa, quae magnum est argumentum ad confirmandam veritatem, et hoc non semel et perfunctorie, sed diligenter et studiose, barbari tenentur recipere fidem Christi sub poena peccati mortalis ..., quia, si tenentur audire, ergo et acquiescere auditis, si sunt rationabilia. Et patet manifeste ex illo Marci ultimo : « Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit ; qui vero non crediderit, condemnabitur ». Et per illud Act. 4 : « Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri » ... Non satis liquet mihi an fides Christiana fuerit barbaris hactenus ita proposita et annuntiata, ut teneantur credere sub novo peccato. Hoc dico, quia ... non tenentur credere, nisi proponatur eis fides cum probabili persuasione. Sed miracula aut signa nulla audio nec exempla vitae adeo religiosa, immo contra multa scandala et saeva facinora et multas impietates. Unde non videtur quod religio Christiana satis commode et pie sit illis praedicata, ut illi teneantur acquiescere, quanquam videntur multi religiosi et alii ecclesiastici viri et vita et exemplis et diligenti praedicatione sufficienter operam et industriam adhibuisse in hoc negotio, nisi ab aliis, quibus alia cura est, impediti essent ».

bringt, wie Cajetan, das Gegenargument des Durandus gegen den Glauben der Engel und Cajetans Antwort, die Dreieinigkeit sei durch die göttliche Offenbarung dem Engel als Wahrheit evident gewesen, aber nicht in sich selbst, da der logische Nexus von Subjekt und Prädikat dem Engel undurchsichtig blieb; er habe sie darum doch geglaubt. Vitoria gibt sich nicht zufrieden: « Ich kann das nicht verstehen: wieso evident sein soll, daß es wahr ist, der Papst sei gewählt, und doch nicht wahr und evident wäre, daß der Papst gewählt ist ». Wahr sein, will doch nichts anderes besagen als so sein. Ist es wahr und evident, daß dies oder jenes wahr ist, dann ist es eben evident, daß es ist! Stellen wir den Schluß auf für die Trinitätslehre: es leuchtet ein, daß es wahr ist, Gott sei dreieinig und einzig; also ist Gott dreieinig und einzig. Der Vordersatz ist evident, der logische Zusammenhang desgleichen, folglich auch der Schlußsatz. So nach allen Regeln der Dialektik.

Vitoria will eine andere Antwort geben. Zunächst kann man sagen, vielleicht habe der Engel nicht evident erkannt, daß alles von Gott Geoffenbarte wahr ist: « denn obschon ich es für richtig halte, und Gott, absolut gesprochen, nicht trügen kann, ist es immerhin nicht evident, behaupten doch Holcoth und andere, Gott vermöchte, 'de potentia absoluta', zu täuschen ». Lassen wir aber den Obersatz gelten, so muß noch bestritten werden, daß der Gegenstand des Untersatzes dem Engel evident war: wie konnte er wissen, daß nicht ein andrer Engel auf Gottes Anordnung ihm innerlich einsprach, wenn Gott selbst diese Möglichkeit hatte? Wenn ein Engel auch nicht aus eigener Kraft dem andern innerlich Mitteilungen zu machen fähig war, warum sollte Gott ihn nicht dazu befähigen können? Mag der Engel natürlicherweise evident erkennen, ob ein Engel zu ihm redet, so braucht das nicht unbedingt zu sein.[1] Weiter kann man gegen die Argumente Cajetans einwenden: Für die Wahrheit einer Sache ist deren Offenbarung seitens Gottes ein ebenso und in noch höherem

[1] Diese Bemerkung zeigt, daß Vitoria nicht bloß für die sog. revelatio mediata, die durch geschöpfliche Gottesboten vermittelte, und zwar die bloß historisch bezeugte, vor Jahrhunderten ergangene Offenbarung die Offenbarungstatsache als Gegenstand des Glaubens bezw. der Nichtevidenz betrachtet, sondern selbst für die revelatio immediata. In Anbetracht dessen, was er über historische Kenntnisse sagt, könnte man sonst denken, er rede hier nur insofern von einem Glauben der Offenbarungstatsache bezw. von einer Nichtevidenz derselben, als sie uns durch historisches Zeugnis verbürgt ist. Cf. z. B. zu q. 2 art. 9: « credere multoties non est in nostra potestate. Patet, quia multa credimus inviti, sicut historias

Grade evidentes Zeichen als eine Mondfinsternis für die Lage der Erde zwischen Sonne und Mond. Die Wahrnehmung der Mondfinsternis bringt mir aber Evidenz von dieser Lage der Erde. Auf unsere Frage angewendet, bedeutet das, daß dem Engel die Trinität evidente Tatsache war, wenn er aus Einsicht wußte, daß Gott sie ihm bezeugte.

Abschließend erklärt Vitoria aber doch : Läßt man sich auf Subtilitäten ein, so wird man wohl Cajetans Lehre auch billigen, daß nicht jede beliebige Evidenz den Glauben des betreffenden Gegenstandes ausschließt, sondern bloß die Einsicht in den Konnex der Begriffe. Gegen Durandus lehren alle Theologen zwar, Gott hätte die Möglichkeit, Engeln und Menschen eine rein abstrakte Evidenz von den göttlichen Geheimnissen, z. B. von der Trinität, zu vermitteln ohne die intuitive der Anschauung Gottes. Aber nach Cajetan würde eine solche abstrakte Evidenz den Glauben nicht aufheben, da der Gegenstand nicht direkt und in seinem begrifflichen Konnex einleuchtend wäre. Diese « Meinung » (opinio) scheint dem Gedanken des hl. Thomas q. 5 art. 2 zu entsprechen, wo von zwei Arten des Glaubens die Rede ist : die zweite soll darin bestehen, daß der Verstand an sich genötigt wird, das Bezeugte als wahr anzunehmen, aber die Nötigung nicht aus der Evidenz des Objekts selbst stammt, so wenn ein Gottgesandter etwas verkünden und zur Bezeugung einen Toten erwecken würde. Wer das erlebte, hätte offensichtliche Gewißheit, daß die Botschaft von Gott kommt, aber ihr Inhalt bliebe ihm inevident, er würde ihn daher glauben. So kann die Offenbarungstatsache dem Menschen evident sein, der Offenbarungsinhalt Gegenstand seines Glaubens bleiben. Vitoria ist in diesem Stück, wie man sieht, problematischer als Cajetan, er entscheidet sich nach gründlicher Kritik schließlich doch für die gleiche Lösung, aber nennt sie eine *Meinung* und wagt nur zu sagen, der hl. Thomas *scheine* sie zu befürworten.

Die Formulierungen sind in der späteren Theologie nach unserem heutigen Eindruck vielfach durchsichtiger und präziser geworden, aber sachlich haben wir in feiner Abwägung schon bei diesen beiden

Romanorum, quia certe ego non possem non credere quod Alexander fuit et quod Caesar fuit ». Was er von der Kenntnis geschichtlicher Dinge als einem Glauben da erklärt, kann man mit geringem Unterschied auf geographisches, naturwissenschaftliches und überhaupt unser sog. positives Wissen größtenteils anwenden. Denn wie viele haben die Gegenstände dieses ihres Wissens persönlich durch Experiment, Nachprüfung festgestellt ? Es wäre also im Sinne Vitorias, wie übrigens des hl. Thomas und Cajetans, Glaube.

Männern aus den Anfängen der Neuzeit, Cajetan und Franz von Vitoria, aus dem Geiste des hl. Thomas erarbeitet, die fundamentalen Lehren der Apologetik über das Glaubwürdigkeitsurteil. Fassen wir ihre *Ergebnisse* zusammen: 1. Das Glaubwürdigkeitsurteil ist in doppelter Weise eine notwendige Voraussetzung des Glaubens: es ermöglicht ihn *a*) weil es bloß für die Glaubwürdigkeit Evidenz bietet, nicht für den Inhalt der Offenbarung; letzteres würde den Willenseinfluß ausschalten, den Glauben zerstören und Wissen bedeuten; damit wäre auch die Verdienstlichkeit verwirkt; *b*) weil es dem Verstand eine Zustimmung ohne Besorgnis zu irren, also nicht bloß Meinung, erlaubt, und den Glauben sittlich rechtfertigt, was für Tugend und Verdienst Vorbedingung ist. 2. Das Glaubwürdigkeitsurteil kann sowohl aus lediglich natürlichen Kräften als auch aus der übernatürlichen Tugend des Glaubens erfolgen. 3. Die Offenbarungstatsache ist für uns unter gewöhnlichen Umständen Gegenstand des Glaubens; wir haben keine natürliche Evidenz von ihr, sondern nur die ihrer Glaubwürdigkeit. Aber selbst bei natürlicher Evidenz der Offenbarungstatsache würde die Annahme des Offenbarungsinhaltes Glaube sein, wenn dieser Inhalt an sich inevident bleibt, wie bei den Geheimnissen im strikten Sinne. Daß beide Theologen Glaubwürdigkeitsurteil und eigentlichen formalen Beweggrund des Glaubens, nämlich die Auktorität des offenbarenden Gottes, wohl auseinanderhalten, zeigt besonders ihr Kommentar zum art. 1 der q. 1. Vitoria beschäftigt sich eingehend mit dieser Unterscheidung. Nach seiner Darstellung liegt hier die Sache so: beim Glaubwürdigkeitsurteil selbst hat der Wille noch keine entscheidende Rolle. Aber bei der Setzung des Glaubensaktes gibt nun die sog. pia affectio, die Gläubigkeit des Willens, den Ausschlag, und diese Willenshaltung ist es auch, die den Verstand zu bestimmen hat, daß er die religiösen Lehren auf Grund der Auktorität Gottes annehme, was dann die dementsprechende alles überbietende Gewißheit und Festigkeit der Bejahung herbeiführt. Diese « pia affectio », die Willensgläubigkeit, für den übernatürlichen, heilsersprießlichen Glauben schon an sich eine übernatürliche Gabe Gottes an den Willen, befähigt den Geist, die Glaubensüberzeugung aufrechtzuerhalten selbst wenn alle menschlich-natürlichen Stützen der Glaubwürdigkeit fallen würden. Denn durch Wirkung der Gnade bleibt das eigentliche Glaubensmotiv, Gottes Offenbarungswort, nunmehr unerschüttertes Bewußtsein.

Literarische Besprechungen.

A. Schütz: Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis. — Budapestini, Soc. Sancti Stephani. 1935. VIII-540 pp.

Die Zahl der neuen Lehrbücher der Dogmatik, die vom Standpunkt der Thomistenschule aus geschrieben sind, ist keine große. An der Spitze steht die dreibändige Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, von Fr. Diekamp, welche schon in siebenter Auflage erschienen und jetzt auch in lateinischem Sprachgewande über die deutsche Sprachgrenze hinaus wirkt. Weiterhin seien hervorgehoben die Tractatus dogmatici des als Professor am Angelicum in Rom allzufrüh verstorbenen Dominikanertheologen P. E. Hugon. Hieran reiht sich noch die vierbändige Theologia dogmatico-scholastica des spanischen Karmeliterbischofs Zubizarreta, von der auch ein Auszug erschienen ist. Ich möchte die Aufmerksamkeit auf ein viertes Lehrbuch der Dogmatik thomistischer Prägung hinlenken, das die Beachtung besonders auch seitens des deutschen Theologenkreises in reichem Maße verdient. Es ist dies das Summarium Theologiae dogmaticae et fundamentalis des Dogmatikprofessors an der theologischen Fakultät der Universität Budapest, Dr. Anton Schütz. Der Verfasser ist der angesehenste Vertreter seines Faches in Ungarn und durch seine in ungarischer Sprache erschienenen Schriften weit über die theologischen Kreise hinaus bekannt; er ist auch Mitglied der königlichen ungarischen Akademie der Wissenschaften. Ihm ist auch eine Gesamtausgabe der Werke des großen heiligmäßigen Bischofs Ottokar Prohászka, dessen begeisterter Schüler er ist, zu verdanken. Professor Schütz, der an der Universität Würzburg die philosophische Doktorwürde erlangt hat, ist auch mit der deutschen Literatur aufs Beste vertraut. Für weitere gebildete Kreise ist sein unlängst bei A. Pustet erschienenes Buch: Gott in der Geschichte, bestimmt.

Das Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis, das in seiner zweiten Auflage auch die Fundamentaltheologie behandelt, ist eine überaus inhaltsvolle und dabei sehr klare und übersichtliche Darstellung der Dogmatik im thomistischen Geiste, und gemahnt in seiner Eigenart, in kurzer Darstellung ein großes theologisches Gebiet inhaltlich darzustellen, an das Enchiridion des hl. Augustinus, an das Breviloquium des hl. Bonaventura und an das Compendium theologiae des hl. Thomas von Aquin. Das Werk zerfällt in acht Tractatus. An der Spitze steht der Tractatus de revelatione, der in den Unterabteilungen: Theoria revelationis, Veritas revelationis, Conservatio revelationis, susceptio revelationis (fides, theologia), die Probleme der Fundmentaltheologie und dogmatischen

Einleitungslehre behandelt. Der zweite Traktat umfaßt die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre. Es folgen dann die Tractatus de creatione, de redemptione und de gratia. Der Tractatus sextus behandelt die Lehre von der Kirche im Rahmen des dogmatischen Systems. Das Werk findet mit den Tractatus de sacramentis und eschatologia seinen Abschluß.

Dieses Lehrbuch der Dogmatik, die reife Frucht vieljähriger akademischer Lehrtätigkeit, weist große didaktische Vorzüge auf. Die Thesen sind sehr scharf gefaßt, lichtvoll erklärt und gründlich bewiesen. In diesen Beweisen verbindet sich eine umfassende und exakte Kenntnis des konziliaren, biblischen und patristischen Quellenmaterials harmonisch mit theologischer Spekulation im Sinne des hl. Thomas. In den difficultates und deren Lösungen wird nicht bloße Dialektik, sondern eine sachliche und sachkundige Lösung von Schwierigkeiten positiven und spekulativen Inhalts geboten. In dieser Neuauflage der Dogmatik ist den einzelnen Traktaten auch eine sorgfältig ausgewählte Literaturübersicht vorangestellt. Mit diesen didaktischen Vorzügen verbindet sich inhaltliche Tiefe, eine klare Formulierung und Erörterung auch der schwierigen dogmatischen Fragen. Die philologische Fach- und Sachkenntnis des Verfassers kommt in philosophischen Begründungen, z. B. der Geistigkeit der Seele (S. 211), der Willensfreiheit (S. 212) usw., zum Ausdruck.

Die Lehrrichtung des Werkes ist diejenige des hl. Thomas und der Thomistenschule. Über die auctoritas des hl. Thomas spricht er sich also aus : Inter theologos prae ceteris eminet s. Thomas Aquinas, quem post Joannem XXII., Pium V., Alexandrum VII. etc., nuper Leo XIII (praesertim « Aeterni Patris » 1879) eiusque successores (praesertim Pius XI « Studiorum ducem » 1923) ut causam, exemplum et ducem omnium tutissimum theologiae et philosophiae christianae docendae et discendae commendant, imo imperant : « Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » CIC 1366 § 2 ; non ita tamen, ut in meris theologumenis et philosophumenis ab Angelico non determinate propositis, vel si ita propositis, ab aliis doctoribus magnae auctoritatis disceptatis, non liceat propter graves rationes salva reverentia et pietate recedere » (p. 91). Über die theologische Summa des hl. Thomas spricht er sich also aus : « Summa admirabilis in omnibus a theologo diurna nocturnave manu versanda » (p. 123). Von den neueren Theologen wird besonders Scheeben hochgewertet : « theologorum recentiorum dogmaticam colentium facile princeps » (p. 126). Der Verfasser behandelt in sachlicher und alle Vorzüge anderer Anschauungen freundlich würdigender Art und Weise, die Eigenlehren der Thomistenschule. Ich verweise auf die Darlegungen über die potentia obedientialis (p. 24), über das Erkenntnismedium des göttlichen Vorauswissens der futura libera et futuribilia (p. 131), über den concursus (p. 190), über die concordia gratiae et liberi arbitrii (p. 310 ff.), über das motivum praedestinationis (p. 321 ff.), über die causa formalis der unio hypostatica (p. 245), über das motivum incarnationis (p. 270), über die efficientia sacramentorum (p. 399 f.). In der Beurteilung der Stellungnahme

des hl. Thomas und seiner großen theologischen Zeitgenossen zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens schlägt er den geschichtlich allein möglichen Weg ein: « Omnes hi magni theologi asserunt principia, ex quibus immaculata conceptio concludi potest; ipsi vero conclusionem illam negabant, quia universalitati peccati originalis ac universalis necessitati redemptionis repugnare videbatur » (p. 206).

Dieses wirklich ausgezeichnete Summarium theologiae dogmaticae, aus dessen Inhalt und Methode uns der tiefe, klare und milde Geist des hl. Thomas entgegenweht, verdient wärmste Empfehlung und weite Verbreitung über die Grenzen des Königreichs des hl. Stephanus hinaus.

München. *Martin Grabmann.*

Joannes a S. Thoma O. P.: Cursus theologici tomus secundus. Opera et studio monachorum quorumdam Solesmensium O. S. B., editus. Parisiis, Desclée. 1934. VIII-646 pp.

Doctissimi monachi Solesmenses alacri invictoque animo prosequuntur splendidam editionem *Cursus theologici* Joannis a S. Thoma. Anno 1931 in lucem ediderant castigatissime tomum primum (Cfr. *Divus Thomas*, 1933, p. 98-100): en secundus, maiori adhuc sollicitudine castigatus. Nulli enim parcunt labori editores solesmenses, ut editio habeatur plane digna celeberrimi theologi scholaeque thomisticae.

In prioribus editionibus citra principem, ad calcem tomi primi, post Disputationem vigessimam, adiiciebatur opusculum Joannis *de opere sex dierum*, praeter naturalem rerum ordinem. Cum ergo in editione principe ab ipso Auctore directe emanata hic ordo praeposterus non habeatur, merito Solesmenses editores proprio loco restituent, nempe ad calcem tomi quarti, post tractatum de Angelis.

Itaque ordinem quaestionum Summae Theologicae sequentes, in hoc secundo tomo edunt Disputationes quindecim (VIII-XXII) super qq. 8-18 Primae Partis.

Ne tamen inde confusio in numeratione Disputationum oriretur, Editores sapienti consilio tabellam adiiciunt concordiae novi ordinis cum praecedentibus (p. III).

Disputationes XVI-XX continent tractatum de scientia Dei, in quem Joannes totos suos nervos intendit, ut pura mens S. Thomae plena luce claresceret et a sinistris interpretationibus vindicaretur. Huic etiam castigandae Editores Solesmenses maxima cura adlaborarunt, ut omnes fontes, citationes, allusiones Joannis critice comprobarentur et ad normam veritatis restituerentur.

Maximam certe laudem merentur doctissimi benedictini ob opus tam feliciter incoeptum et prosequutum.

Faxit Deus ut quantocius ad exitum usque perducant, in magnum Sacrae Theologiae emolumentum!

Friburgi (Helv.). *J. M. Ramirez* O. P.

L. G. A. Getino O. P.: Relecciones Teológicas del Maestro fray Francisco de Vitoria. T. III. — Madrid, La Rafa. 1936. LVI-368 pp.

Hoc tertio volumine feliciter claudit R. P. Getino editionem suam criticam *Relectionum* Francisci de Vitoria O. P., earumque translationem in linguam hispanicam. Anastatice iteratur tomus II ed. Lugdunensis (1557) complectens relectiones sex, nempe de augmento caritatis, de temperantia, de homicidio, de simonia, de arte magica et de eo ad quod tenetur homo veniens ad usum rationis.

Quia tamen relectionis de augmento caritatis meliorem textum exhibebat editio Bañezii (Salmanticae 1586), et hanc separatim reproducit una cum Bañezii adnotationibus (pp. 119-132). Phototypice quoque reproducit Ms. relectionis de magia, iuxta codicem Editoris. Insuper, « variantes » lectiones adnotat inter editiones Lugdunensem (1557) et Salmantinam (1565) huiusque ac editionem Ingolstadtii (1580), [p. 133-154]. Postremo, reproducit indicem rerum et verborum locupletissimum ed. Lugdunensis, subiungens et ipse indicem Auctorum (p. 363-368). Neque praetereundus parallelismus, quem instituit, inter Vitoria, Grotium et Gentili (Introduct., p. XIII-XLVI).

Quae de prioribus voluminibus adnotavimus (Cf. *Divus Thomas* 1934, p. 360-361 ; 1935, p. 368), de hoc tertio repetenda essent. Si non textum definitivum exhibet, certe doctissimus editor multum contulit ad eum in posterum inveniendum. Qua de causa, qui studiis victorianis incumbunt grato animo illi erunt.

J.-M. Ramirez O. P.

Th. Graf O. S. B.: De subiecto psychico gratiae et virtutum, secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. I. P. 2 : *De subiecto virtutum cardinalium.* Romae (Studia Anselmiana 3-4). Herder. 1935. VIII-278-159* pp.

R^mus Graf indeficienti sollicitudine prosequitur grande suum opus de subiecto psychico gratiae et virtutum. Hoc novo volumine doctrinam exponit S. Thomae circa subiectum virtutum cardinalium, ordine chronologico percurrendo singula eius opera personalia : qua de causa, eius commentarium in Ethicam Nicomacheam negligit. Dein expendit doctrinam scholasticorum saeculi XIII et XIV post S. Thomam, ab eius asseclis immediatis usque ad Guilelmum de Occam.

In Appendice quaestiones ineditas plurimorum scholasticorum de hac re loquentium in extenso publici iuris facit, nempe Petri Joannis Olivi, Henrici de Allemannia, Petri de Alvernia, Jacobi de Therinis, Roberti de Cowton, Thomae de Sutton, Nicolai Trivet, Joannis de Polliaco, Roberti de Walsingham, Guidonis Terreni, Anonymi cuiusdam e schola Godefredi de Fontibus et Henrici de Harclay.

Index triplex, Mss., Nominum et Rerum, facilem consultationem operis reddit.

Opus nitidum, grave, eruditissimum. Historicis et speculativis doctrinarum mediaevalium plurimum contulit R^mus Auctor, ac vota promimus ut quantocius opus suum integrum in finem perducere valeat.

Friburgi. *J.-M. Ramirez* O. P.

Thomistische Literaturschau.[1]

I. Philosophie.[2]

A. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Gallucci G. — Il tema agostiniano e il tema tomistico nella speculazione filosofica. — Sophia 2 (1934) 39-53. *4966*

Gemelli A. O. F. M. — La filosofia tomistica secondo « Don Lendine ». — RivFilNeosc 27 (1935) 169-177 ; 525-529. Bezieht sich auf : *G. Saitta*, Il carattere della filosofia tomistica. Vgl. n. 4014. *4967*

Jansen B. S. J. — Sur le chemin de la vérité. — France Franc 17 (1934) 325-345. *4968*

Philipps R. P. — Modern Thomistic Philosophy. — London, Burns-Oates-Washbourne. 1934. XIV-346 pp. *4969*

Resta R. — La filosofia dell'amore. — Bologna, Zanichelli. 1935. 219 pp. *4970*

Simon P. — Weltanschauung. — Paderborn, Bonif.-Druck. 1935. 56 SS. *4971*

Steiner R. — La filosofia di Tommaso d'Aquino. Trad. *S. Giadice*. — Lanciano, Caraaba. 1932. 150 pp. *4972*

Thiel M. O. S. B. — Philosophische und nichtphilosophische Weisheit. — DivThom(Fr) 13 (1935) 129-159. *4973*

Blondel M. — [*Christliche Philosophie.*] — Le problème de la philosophie catholique. — Paris, Bloud et Gay. 1932. 177 pp. *4974*

Cochet L. P. — En vue d'une philosophie chrétienne. — RApol 59 (1934) 129-149. — Vgl. n. 4017. *4975*

Feys R. — Le débat de la philosophie chrétienne. — Cité Chrét. 8 (1934-1935) 17-20. *4976*

Gilson E., Bréhier E. etc. — La notion de philosophie chrétienne. Séance de la Société Franç. de Philosophie du 21 Mars 1931. — Bull. de la Soc. Fr. de Phil. 31 (1931) 37-93. *4977*

Goossens W. — Les controverses récentes touchant « la philosophie chrétienne ». A propos d'une journée d'études de la Société thomiste. — Coll Gand 21 (1934) 241-245. *4978*

[1] In der « Thomistischen Literaturschau » finden in erster Linie alle im *thomistischen* Sinne geschriebenen Veröffentlichungen Berücksichtigung ; aber auch jene *nicht-thomistischen* Publikationen, die auf den hl. Thomas oder auf seine und seiner Schule Lehre bezw. Geschichte Bezug nehmen, werden aufgenommen.

[2] Abgeschlossen Ende Januar 1936.

Guérin P. — A propos de la philosophie chrétienne. — RHistPhRel 15 (1935) 210-242. *4979*

Huby J. S. J. — Sagesse chrétienne et philosophie. — Etudes 111 (1932, II) 513-533. *4980*

Chastonay, de, P. S. J. — Über christliche Philosophie. — Schweiz. Rundschau 34 (1934) 433-440. *4981*

Jansen B. S. J. — Christliche Philosophie. — StZt 128 (1935) 229-238. *4982*

Jolivet R. — Philosophie chrétienne et Bergsonisme. — RScRel 15 (1935) 28-43. *4983*

Maritain J. — Von der christlichen Philosophie. Übers. *B. Schwarz* (Bücherei « Christliches Denken », herausg. v. d. Abtei Seckau, I. Bd.). — Salzburg-Leipzig, Pustet. 1935. 206 SS. *4984*

Sertillanges A. D. O. P. — De la philosophie chrétienne. — VieInt XXIV (1933) 9-20. *4985*

Solages B. — Le problème de la philosophie chrétienne. — VieInt XXV (1933) 215-228. *4986*

Gorce M. M. O. P. — [*Einleitungswerke.*] — Premiers principes de philosophie. — Paris, Alcan. 1933. 180 pp. *4987*

Hoogveld J. H. — Inleidingtot de Wijsbegeerte. 2 vol. — Hertogenbosch, Malmberg. 1933. XII-164 ; 92 pp. *4988*

Raeymaeker, de, L. — Introductio generalis ad philosophiam et ad thomismum. Ed. 2. — Louvain, Warny. 1934. 199 pp. *4989*

Vidoni E. — Il problema della Unità come introduzione alla filosofia. — Torino, Bocca. 1935. 317 pp. *4990*

Walshe M. A. — The Quest of Reality : an Introduction to the study of Philosophy. — London, Kegan Paul. 1933. XIX-594 pp. *4991*

Wulf, de, M. — Initiation à la Philosophie thomiste. — Louvain, Institut supérieur de Philosophie. 1932. 198 pp. *4992*

Boyer C. S. J. — [*Handbücher.*] — Cursus philosophiae ad usum Seminariorum. Vol. I. — Parisiis, Desclee de Brouwer. 1935. 560 pp. *4993*

Brunner A. S. J. — Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. — Freiburg i. Br., Herder. 1933. 294 SS. *4994*

Gredt J. O. S. B. — Die aristotelisch-thomistische Philosophie. 2 Bde. Freiburg i. Br., Herder. 1935. XII-434 ; VIII-374 SS. *4995*

Lortie. — Elementa philosophiae christianae. — Québec, L'Action sociale. 1929.
Vgl. hiezu : Refondre Lortie ? — Rev. Dominicaine (Ottawa) 38 (1932) 92-108 ; 169-180 ; 225-240 ; 292-308 ; 352-372 ; 423-437 ; 497-502 ; 614-621 ; 683-691. *4996*

Reinstadler S. — Elementa philosophiae scholasticae. 2 vol. Ed. 15. — Friburgi Br., Herder. 1934. XLVIII-1102 pp. *4997*

Rosenmöller B. — Philosophia S. Bonaventurae textibus ex eius operibus selectis illustrata. (Opuscula et textus. Fasc. XV). — Monasterii, Aschendorff. 1933. 64 pp. *4998*

Barion J. — Geschichtliche Formen einer *Philosophia perennis*. — Div Thom(Fr) 13 (1935) 305-314. *4999*

Cajetanus. — [*Sammelwerke.*] — Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel Quarto Centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. RivFil Neosc, Supplemento speciale, Marzo 1935. *5000*

Feckes C. etc. — Scientia Sacra. Theologische Festgabe zugeeignet Sr. Eminenz K. J. Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln zum 25. Jahresfeste der Bischofsweihe. 19. März 1935. — Köln, Bachem. 1935. 370 SS. *5001*

Grabmann M. — Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. II. — München, Hueber. 1936. XII-694 SS. *5002*

Kowalski K. — Magister Thomas Doctor Communis. Recueil des Conférences des Journées internationales d'études de Philosophie thomiste à Poznań, 28-30 Août 1934 (Studia Gnesnensia XII). — Gniezno, Ksiegarni sw. Wojciecha. 1935. XXX-499 pp. *5003*

B. Logik und Wissenschaftslehre.

Anglade L. — [*Logik.*] — Réflexion sur un axiome de Logique. « Ex falso sequitur quodlibet ». — ArchPh XI (cahier III) 191-227. *5004*

Bittle C. N. O. M. Cap. — The Science of Correct Thinking. Logic. — Milwankee, Bruce. 1935. X-364 pp. *5005*

Brentano F. — Kategorienlehre. Hrg. *A. Kastil.* (Phil. Bibl. 203). — Leipzig, Meiner. 1923. LI & 405 SS. *5006*

Bruni G. — Una inedita « Quaestio de natura universalis » di Egidio Romani (Collezione di testi filosofici inediti e rari). — Napoli, Morano. 1935. *5007*

Calogero G. — Storia ed eternità della logica classica. — Giornale crit. della Fil. Ital. 16 (1935) 1-9. *5008*

Correia A. — Noçâo de analyse e de hypotese na filosofie de Aristoteles. — Riv. da Faculd. de Filos. e Let. de Sâo Bento (1931) 15-40. *5009*

Moody E. A. — The logic of William of Ockham. — London, Sheed-Ward. 1935. XIV-322 pp. *5010*

Moser S. — Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles. I: Organon und Metaphysik (Philosophie und Grenzwissenschaften, VI, 2). — Innsbruck, Rauch. 1935. 39 SS. *5011*

Reymond A. — Les principes de la logique et la critique contemporaine. — Paris, Boivin. (s. a.). VII-277 pp. *5012*

Salamucha J. — Pojecie dedukcji u Aristotelesca i sw. Tomasza z Akwinu. Studjum historyczno-krytyczne (Der Begriff der Deduktion bei Aristoteles und St. Thomas von Aquin. Historisch-kritische Studie). — Warschau, Polskie Towarzystwo Teologiszne. 1930. X-130 pp. *5013*

Swiezawski St. — Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot. — ArchHDoctr 9 (1934) 205-260. *5014*

Trapp D. O. E. S. A. — Aegidii Romani de doctrina modorum. — Angel 12 (1935) 449-501. *5015*

Wilmsen A. — Zur Kritik des logischen Transzendentalismus. — Paderborn, Schöningh. 1935. 249 SS. *5016*

Amerio R. — [*Wissenschaftslehre.*] — Il sistema della scienza e la economicità delle matematiche nella filosofia del Campanella. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 99-106. *5017*

Bizzarri R. O. M. Cap. — Abbozzo di un' estetica secondo i principi della Scolastica. — RivRism 29 (1935) 183-196. *5018*

Boyer C. S. J. — Il concetto di Storia nell'idealismo e nel tomismo. Lezioni tenute nella R. Università di Pisa. — Roma, Studium. 1935. *5019*

Cotter A. C. S. J. — Logic and Epistomology. — Boston, Stratford. 1930. v-234 pp. *5020*

Gilby Th. O. P. — Poetic Experience. An introduction to thomistic Aesthetic. — London, Sheed-Ward. 1934. 114 pp. *5021*

Grabmann M. — Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft. — Jahresbericht der Görresgesellschaft 1932-1933 (Köln, Bachem 1934) 7*-44*. *5022*

Hommes J. — Zur Metaphysik und Mystik des Denkens. I. — Wiss. Weisheit 1 (1934) 161-179 ; 2 (1935) 51-69. *5023*

Mazzantini C. — A proposito della critica del Gaetano alla « Distinctio formalis » di Scoto nel « Commentarium » al « De ente et essentia ». — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I. 17-20. *5024*

Heesch E. — Grundzüge der Bolzanoschen Wissenschaftslehre. — PhJb 48 (1935) 313-341. *5025*

Maritain J. — Science et Sagesse. Suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale. — Paris, Labergerie. 1935. 393 pp. *5026*

Petter, de, D. M. — Naar een neo-thomistische wetenschapsleer. — Kultuurleven (1935) 312-335. *5027*

Sommer F. — Studien zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Lichte der Philosophiegeschichte. — Paderborn, Schöningh. 1934. 238 SS. *5028*

Sommer-v. Seckendorff E. — Robert Kilwardby und seine phil. Einleitung De ortu scientiarum. — HistIb (1935) 312-324. *5029*

C. Kriteriologie.

Glenn P. J. — [*Allgemeines.*] — Criteriology. — St. Louis, Herder. 1933. XI-261 pp. *5030*

Dwelshauers G. — L'Etude de la pensée. Méthodes et résultats (Cours et Documents de Philosophie). — Paris, Téqui. 1934. 230 pp. *5031*

Jolivet R. — Le thomisme et la critique de la connaissance. — Paris, Desclée de Brouwer. 1933. 149 pp. *5032*

Noël L. — La critique de intelligible et de sa valeur réelle. — RNéosc 38 (1935) 4-23. *5033*

Messaut J. O. P. — Le Thomisme et la critique de la connaissance. — RThom 18 (1935) 48-78. *5034*

Simon Y. — Critique de la connaissance morale (Questions disputées). — Paris, Desclée de Brouwer. 1934. 166 pp. *5035*

Honecker M. — [*Abstraktion.*] — Der Lichtbegriff in der Abstraktionslehre des Thomas von Aquin. Eine ideengeschichtliche Studie. — PhIb 48 (1935) 268-288. *5036*

Adamczyk St. — [*Erkenntnis.*] — Das Formalobjekt unseres Erkennens nach der Lehre des hl. Thomas. — Coll Theol 16 (1935). 104-113. Vgl. n. 4224. *5037*

Balthasar N. — Médiation en acte de la pensée. — RNéosc 38 (1935) 174-193 ; 309-323. *5038*

Belmond S. — Essai sur la théorie de la connaissance d'après Duns Scot. — France Franc 18 (1935) 5-32 ; 197-234. *5039*

Boskovic H. O. P. — Objectivitas cognitionis humanae. — Sbornik mezinarodnich tomistickich (Prag 1934), pp. 99-107. *5040*

Casotti M. — Antonio Rosmini e la sua teoria della conoscenza. — Riv FilNeosc 27 (1935) 225-243 ; 357-368 ; 500-513. *5041*

Corte, de, M. — La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse. — Paris, Vrin. 1934. XII-309 pp. *5042*

Engert J. — Die Erschließung des Seins. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie und Logik (Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik, 7). — Bonn, Hanstein. 1935. VI-115 SS. *5043*

Fleig P. — Thomistische und skotistische Erkenntnislehre. — FranzStud 22 (1935). 149-157 *5044*

Gouhier H. — Introduction à la théorie thomiste de la connaissance. — Rev. des Cours et Conf. 34 (1932-33) I, 481-493 ; 648-653 ; 707-713 ; II, 20-32 ; 248-263. Vgl. n. 4183. *5045*

Hermann H. — Die Lehre von Gustav Britsch und die Erkenntnistheorie des hl. Thomas. — Das Wort in der Zeit (1934) 19-25 ; 21-27. *5046*

Heuer W. — Vom Wesen der Kausalität. Grundfragen der Erkenntnistheorie. — Heidelberg, Winter. 1935. 88 SS. *5047*

Hufnagel A. — Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluß an das Correctorium « Quare » (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. M. A. XXXI, 4). — Münster i. W., Aschendorff. 1935. VIII-131 SS. *5048*

Keeler L. S. J. — Sancti Augustini doctrina de cognitione (Textus et documenta, ser. phil. 11). — Roma, Univ. Gregor. 1934. VI-80 pp. *5049*

Koch J. — Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis [II Sent. d. 3. q. 5] et Disputatio cum anonymo quodam nec non Determinatio Hervei Natalis O. P. [Quol. III q. 8]. Ed. 2. emend. — Münster, Aschendorff. 1935. 75 pp. *5050*

Meuser W. — Die Erkenntnislehre des Isaak von Stella. Ein Beitr. zur Geschichte der Philosophie des XII. Jahrh. — (Freiburg. Phil. Diss.). Bottrop, Postberg. 1934. IX-76 SS. *5051*

Philippe Th. O. P. — L'intelligence, mystère de lumière. — RScPhTh 24 (1935) 434-461. *5052*

Pisters E. — La nature des formes intentionnelles d'après S. Thomas d'Aquin. — Paris, Bossuet. 1933. 164 pp. *5053*

Simon Y. — Introduction à l'ontologie du connaître. Bibliothèque française de philosophie. — Paris, Desclée de Brouwer. 1934. 231 pp. *5054*

Talbot E. F. — Knowledge and object. — Washington. 1932. 115 pp. *5055*

Talbot E. F. — « Nihil est in intellectu ... ». — RUnOtt 4 (1934) 180*-199*. *5056*

Vries, de, J. S. J. — Zielsicherheit der Natur und Gewißheit der Erkenntnis. Zur Problematik von De veritate q. 1 a. 9 und der neuscholastischen Erkenntnistheorie. — Schol 10 (1935) 481-507. *5057*

Bonafede G. — *Gnoseologia* tomista a proposito del « De Magistro ». — La Tradizione 7 (1934) 321-324 ; 360-365. *5058*

Chiarelli B. — Questioni gnoseologiche. — RivRosm 29 (1935) 126-137. *5059*

Gemelli A. O. F. M. — Il « caso » Zamboni. — RivFilNeosc 27 (1935) 393-396. *5060*

Olgiati F. — La gnoseologia di G. Zamboni. — RivFilNeosc 27 (1935) 396-413. *5061*

Ranwez Ch. — La controverse gnoséologique en Italie. — RNéosc 38 (1935) 535-541. *5062*

Rossi A. C. M. — La Gnoseologia (o, « Psicologia pura della conoscenza propria e attuale ») del Prof. Giuseppe Zamboni. Studio critico. 2ª Ed. — Piacenza, Coll. Alberoni. 1935. 310 pp. *5063*

Rossi A. C. M. — La « Gnoseologia di San Tommaso d'Aquino », secondo il prof. Zamboni. — DivThom(Pi) 38 (1935) 564-573. *5064*

Rossi A. C. M. — De gnoseologia a Jos. Zamboni prolata. — DivThom(Pi) 38 (1935) 62-76 ; 160-192 ; 286-305 ; 379-417. — Vgl. n. 4199. *5065*

Rossi A. C. M. — La « Gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino », secondo il Prof. Zamboni. — RivFilNeosc 27 (1935) 413-427. *5066*

Woestyne, van de, Z. O. F. M. — Augustinismus in Gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae. — Anton 8 (1933) 281-306 ; 9 (1934) 383-404 ; 475-504. *5067*

Zamboni G. — La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino. — Verona, Tip. Veronese. 1934. 247 pp. *5068*

Zamboni G. — Metafisica e gnoseologia. Riposta a F. Olgiati. — Verona, Tip. Veronese. 1935. 136 pp. *5069*

Grabmann M. — [*Idee.*] — Des hl. Augustinus Quaestio de ideis (De diversis quaestionibus LXXXIII q. 46) in ihrer inhaltlichen Bedeutung und mittelalterlichen Weiterwirkung. — M. Geistesleben. 25-34. Vgl. n. 5002). *5070*

Kupfers K. — Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins. — Amsterdam, Swets-Zeitlinger. 1934. VIII-99 SS. *5071*

Pelletier S. — De specie intelligibili. — RevUnOtt 5 (1935) no. 2. *5072*

(Fortsetzung folgt).

Freiburg, Schweiz. — Paulusdruckerei. — 36.

Thomistische Literaturschau.

I. Philosophie.

C. Kriteriologie.[1]

Rucker P. O. F. M. — Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor Solidus (Beitr. zur Gesch. der Phil. und Theol. d. M. A. XXXI, 1). — Münster i. W., Aschendorff. 1934. XIV-174 SS. *5073*

Willms H. — Eikon. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchnug zum Platonismus. I: Philon von Alexandrien. — Münster i. W., Aschendorff. 1935. VIII-124 SS. *5074*

Jolivet R. — [*Illuminationstheorie.*] — Dieu, soleil des esprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination. (Bibl. August.) — Paris, Desclée de Brouwer. 1934. XVIII-220 pp. *5075*

Jolivet R. — *L'Intuition* intellectuelle et le problème de la métaphysique (ArchPh XI, 2). — Paris, Beauchesne. 1934. 112 pp. *5076*

Keeler L. W. S. J. — [*Irrtum.*] — S. Augustine and the Problem of Error. — Thougth 8 (1933-1934) 410-430. *5077*

Quadri G. — Il pensiero filosofico di S. Agostino, con particolare riguardo al problema dell' errore. — Firenze, «La Nuova Italia». 1934. 293 pp. *5078*

Régis L. M. O. P. — [*Meinung.*] — L'opinion selon Aristote (Publ. de l'Inst. d'Etudes médiév. d'Ottawa, V). — Paris, Vrin. 1935. 284 pp. *5079*

Timp P. O. P. — [*Objektivismus.*] — Terug naar Objectivisme. — Kultuurleven 6 (1935) 468-493. *5080*

Corte, de, M. — Idée sommaire de la *Phénoménologie*. — RPh 35 (1935) 23-42. *5081*

Geiger L. B. O. P. — Phénoménologie et Thomisme. — VieInt 17 (1932) 415-419. *5082*

Coady A. — [*Sinneserkenntnis.*] — The Phantasm according to the Teaching of St. Thomas. — Washington, Catholic University, 1932. *5083*

Mills A. M. O. S. B. — De valore obiectivo cognitionis sensitivae. — Acta 50-60. — (Vgl. n. 4703.) *5084*

Mills A. M. O. S. B. — De natura et origine speciei sensibilis. — Acta 163-169. *5085*

Ogarek J. S. O. P. — Die Sinneserkenntnis Alberts des Großen verglichen mit derjenigen des Thomas von Aquin. — Lwów. 1931. XVI-163 SS. *5086*

[1] Fortsetzung vom 1. Heft.

Picard N. O. F. M. — De valore specierum intentionalium in cognitione sensibili iuxta principia P. Gabrielis Picard S. J. — Anton 10 (1935) 345-380; 465-498. *5087*

Walsh F. A. — Phantasma and Phantasy. — NSchol 9 (1935) 116-133. *5088*

Albanese F. — La filosofia di S. Tommaso e gli sviluppi della scienza moderna. I. Sviluppi della filosofia di S. Tommaso riguardo alle facoltà conoscitive dei bruti superi e riguardo alle analoghe facoltà immaginative dell' uomo. — Palermo, « Stella ». 1934. 55 + 39 pp. *5089*

Siewerth G. — Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. 1. Teil: Die sinnliche Erkenntnis. — München, Oldenbourg 1933. VII-110 SS. *5090*

Santeler J. S. J. — [*Universalienlehre.*] — Hat Aristoteles den Platonismus überwunden? Eine Vorfrage zur Geschichte des Universalienstreites im Mittelalter. — ZKathTh 59 (1935) 161-196. *5091*

Noël L. — [*Urteil.*] — La critique du jugement selon saint Thomas. — Festschr. Grabmann 710-719. (Vgl. n. 4704). *5092*

Olgiati F. — L'arte, l'universale e il giudizio. — RivFilNeosc 27 (1935) 290-300. *5093*

Roland-Gosselin M. D. O. P. — Le jugement de perception. Notes pour une étude critique. — RScPhTh 24 (1935) 1-37. *5094*

Xiberta B. M. O. C. — Momentum doctrinae S. Thomae circa structuram iudicii. — Acta 154-162. — (Vgl. n. 4703.) *5095*

Mazzantini C. — [*Wahrheit.*] — Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant. — L'Erma 6 (1934-35) 31-68; 109-150; 274-297; 499-534; 729-770. *5096*

Muckle J. T. C. S. B. — Isaac's Israëli's definition of truth. — ArchHDoctr 8 (1933) 5-8. *5097*

Söhngen G. — Wahrheit und Evidenz (Besprechung von Wilpert P.: Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin und Brentano F., Wahrheit und Evidenz). — ThR 34 (1935) 476-480. *5098*

D. Naturphilosophie.

1. Allgemeine Naturphilosophie.

Fleckenstein H. — Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim hl. Albert dem Großen. — Würzburg, Mayr. 1933. VIII-64 SS. *5099*

Kösters H. — Die Ordnung im Weltbild des Konfuzius und des hl. Thomas von Aquin. — ZMissWiss 25 (1935) 106-130. *5100*

Maritain J. — Philosophie de la nature et sciences expérimentelles. — Acta 77-93. — (Vgl. n. 4702.) *5101*

Maritain J. — La philosophie de la nature. Essai critique sur ses frontières et son objet (Cours et documents de philosophie). — Paris, Téqui. 1935. 146 pp. *5102*

Moock W. — Die Wirkweise der Natur in der Vorstellung der Neuzeit. — ThGl 27 (1935) 661-686. *5103*

Philipps M. A. — Modern Thomistic Philosophy. Vol. I : The Philosophy of Nature. — London, Burns Oates. 1934. XIV-346 pp. *5104*

Rüfner V. — Die Natur und der Mensch in ihr (Die Philosophie. Ihre Geschichte und ihre Systematik. Herausg. Th. Steinbüchel. Abt. 10). — Bonn, Hanstein. 1934. 82 SS. *5105*

Sheen F. J. — Philosophy of science. — Milwaukee, Bruce Publishing. 1934. XXV-197 pp. *5106*

Vries, de, J. S. J. — Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik. — Schol 10 (1935) 77-90. *5107*

Watkin E. D. — A Philosophy of Form. — New York, Sheed & Ward. 1935. XXIX-424 pp. *5108*

Borchert E. — Die Lehre von der *Bewegung* bei Nicolaus Oresme (Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters, Bd. XXXI, H. 3). — Münster, Aschendorff. 1934. XVI-112 SS. *5109*

Guitton J. — [*Zeit.*] — Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. — Paris, Boivin. 1933. XXIV-397 pp. *5110*

Verwiebe W. — Welt und Zeit bei Augustin. — Leipzig, Meiner. 1933. IV-88 SS. *5111*

Eigenspieler A. — Durée et Instant. Essai sur le caractère analogique de l'Etre. — Paris, Vrin. 1933. VIII-146 pp. *5112*

2. Spezielle Naturphilosophie.

a) Cosmologie.

Fatta M. — [*Allgemeines.*] — Cosmologia. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1935. 422 pp. *5113*

O'Grady D. C. — Cosmology. — Ottawa, Graphic Publishers. 1932. 270 pp. *5114*

Duhem P. — Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic (5 vol., Paris 1913-1917). III et IV : Fourteenth and fifteenth centuries (2. verbesserte Aufl.). — New York, Columbia University Press. 1934. XXVI-827 & XVIII-767 pp. *5115*

Bernhardin C. P. — Widerstreitet die Elektronentheorie dem *Hylomorphismus* ? — DivThom(Fr) 13 (1935) 219-223. *5116*

Borgmann P. O. F. M. — Die Kluft zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Weltbild. — FranzStud 22 (1935) 249-262. *5117*

Fatta M. — Ilemorfismo e fisica contemporanea. — DivThom(Pi) 38 (1935) 523-536. *5118*

Fatta M. — La prima determinazione categorica dell' ente materiale. — DivThom(Pi) 38 (1935) 418-429. *5119*

Fatta M. — Il problema dell' unità del composto chimico. — RivFilNeosc 27 (1935) 283-289. *5120*

Hain R. — De Hylemorphismo rite demonstrando. — RUnOtt 4 (1934) 229*-238*. *5121*

Hoenen P. S. J. — De termino « forma materialis ». — Greg 16 (1935) 131-135. *5122*

Mitterer A. — Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik (Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, I). — Innsbruck, « Tyrolia ». 1935. 142 SS. *5123*

Schuster J. B. S. J. — Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes. — Schol 10 (1935) 31-54. *5124*

Valk, de, Th. O. P. — S. Thomas' hylemorphisme en dat zijner tijdgenooten. — StudCath 9 (1933) 157-171. *5125*

Landucci P. C. — [*Raum.*] — La spazio e la fisica moderna (Quaderni universitari XIV-XV). — Roma, « Studium ». 218 pp. *5126*

Mitterer A. — Der *Wärmebegriff* des hl. Thomas von Aquin nach seinem physikalischen Weltbild und dem der Gegenwart. — Festschr. Grabmann 720-734. *5127*

b) Biologie.

Bom, v. d., Th. — Philosophie van het leven. Wijsgeerige Biologie. — Bruxelles, Standaard. 1932. 216 pp. *5128*

Brunner A. S. J. — Der echte Gegensatz, die Gestalt und die Seinsstufe des Biologischen. — Schol 10 (1935) 193-228. *5129*

Rutkiewicz B. — L'individualisation, l'évolution et le finalisme biologique (Cahiers de philosophie de la nature). — Paris, Vrin. 1932. 127 pp. *5130*

Dinkler E. — Die *Anthropologie* Augustins (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. T. IV. Erw. Diss.). — Stuttgart, Kohlhammer. 1934. XI-287 SS. *5131*

Spies E. O. S. B. — Die Philosophie des Gemütes. Eine philosophisch-anthropologische Studie nach der Philosophie von Immanuel Kant und Thomas von Aquin. — St. Ottilien, Missionsverlag. XII-166SS. *5132*

Steinbüchel Th. u. Müncker Th. — Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theol. u. phil. Anthropologie. Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag gewidmet. — Düsseldorf, Schwann. 1934. VII-249. *5133*

c) Psychologie.

Esser G. S. V. D. — [*Allgemeines.*] — Psychologia. — Techny, Mission Press. 1932. XX-515 pp. *5134*

Murphy E. F. S. S. J. — New Psychology and Old Religion. — New York, Benziger. 1933. XII-265 pp. *5135*

Reilly G.-C. O. P. — The Psychology of S. Albert the Great. Compared with that of S. Thomas. — Washington, Catholic Univ. 1934. X-95 pp. *5136*

Stanghetti J. — Psychologia. — Romae, Officina typogr. « Cuore di Maria ». 1934. 224 pp. *5137*

Vann G. O. P. — On Being Human. St. Thomas and Mr. Aldous Hufley. — London, Sheed & Ward. 1934. 110 pp. *5138*

Hieronimi O. — [*Leidenschaften.*] — Die allgemeine Passionenlehre bei Aegidius von Rom (Inaug. Diss.). — Würzburg, Mayr. 1934. IV-75 SS. *5139*

Bignone E. — [*Seele.*] — Una nuova meta nella conquista dell' Aristotele perduto. — Civiltà Moderna 7 (1935) 117-161. *5140*

Czyrnek B. O. P. — Wplyw duszy na cialo w psychologji sw. Tomasza a zasady nowoczesnego spirityszmu. (Der Einfluß der Seele auf den Körper nach der Psychologie des hl. Thomas im Vergleich mit dem modernen Spiritismus). — Ateneum Kaplanskie 30 (1932) 348-365. *5141*

Geyser J. — Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele. — Festschr. Grabmann 169-187. *5142*

Grabmann M. — Bernhard von Trilia († 1292) und seine Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori und de cognitione animae separatae. — DivThom(Fr) 13 (1935) 385-399. *5143*

Jansen B. S. J. — Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. — FranzStud 21 (1934) 297-314. *5144*

Lottin O. O. S. B. — L'identité de l'âme et des facultés pendant la première moitié du XIIIme siècle. — RNéosc 27 (1934) 191-210. *5145*

Nardi B. — L'origine dell' anima umana secondo Dante (Estratto del Giornale crit. della fil. ital.). — Milano-Roma, Treves-Trecani-Tuminelli. 1932. 78 pp. *5146*

Pegis A. Ch. — St. Thomas and the problem of the Soul in the thirteenth century. — Toronto, St. Michael's College. 1934. 213 pp. *5147*

Reany W. — The Creation of the Human Soul. — New York, Benziger. 1932. 238 pp. *5148*

Rüsche F. — Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele. — Paderborn, Schöningh. 1933. 84 SS. *5149*

Spicer E. E. — Aristotle's Conception of the Soul. — London, University of London Press. 1934. XI-236 pp. *5150*

Valk, de, Th. O. P. — De verhouding tusschen ziel en lichaam volgens S. Thomas en volgens zijn tijdgenooten. — StudCath 9 (1933) 257-275. *5151*

Weiss K. — Die Seelenmetaphysik des Meister Eckhart. — Stuttgart, Kohlhammer. 1934. 58 SS. *5152*

Wolfson H. A. — The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. — The Harvard Theological Review (1935) 69-133. *5153*

Jud G. — [*Skrupel.*] — Zur Psychologie der Skrupulanten. Versuch einer konstruktiven Genese mit praktischen Folgerungen für die Therapie. — Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung. 1935. VI-227 SS. *5154*

Heidingsfelder G. — [*Unsterblichkeit.*] — Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance (Petrus Pomponatius † 1525). — Festschr. Grabmann 1265-1286. *5155*

Vanni-Rovighi S. — L'immortalità dell' anima nei maestri francescani del secolo XIII. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II. 107-110. *5156*

Verga E. — L'immortalità dell' anima nel pensiero del Card. Gaetano. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I. 21-46. *5157*

Corte, de, M. — [*Verstand.*] — La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse (Bibl. d'Hist. de la Phil.). — Paris, Vrin. 1934. XII-309 pp. *5158*

Imle F. — Die Gabe des Intellektes nach dem hl. Bonaventura. — Franz Stud 20 (1933) 34-51. *5159*

Péghaire J. C. S. Sp. — Note sur l'« intellectus principiorum » d'après les commentaires sur les Sentences. — RThom 18 (1935) 659-666. *5160*
Santeler J. S. J. — Ist die *individuelle Wesenheit* des Menschen unerkennbar ? — ZKathTh 59 (1935) 572-595. *5161*
Well, van, J. — Über das Verhältnis des *intellectus speculativus* und des intellectus practicus zueinander bei Thomas von Aquin. (Theol. Diss.) — Bonn. 1933. 101 SS. *5162*
Wilpert P. — Die Ausgestaltung der aristotelischen Lehre vom *Intellectus agens* bei den griechischen Kommentatoren und in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts. — Festschr. Grabmann 447-462. *5163*
Keussen R. — Die *Willensfreiheit* als religiöses und philosophisches Grundproblem. — Freiburg, Willibrordbuchh. 1935. 225 SS. *5164*
Lottin O. O. S. B. — La notion du libre arbitre dans la jeune école dominicaine d'Oxford. — RScPhTh 24 (1935) 268-283. *5165*
Lottin O. O. S. B. — Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277. — RNéosc 38 (1935) 213-233. *5166*
Maritain J. — Une philosophie de la liberté. — NovVet 8 (1933) 249-295. *5167*
Siwek P. S. J. — La conscience et la liberté. — Greg 16 (1935) 53-73. *5168*

E. Metaphysik.

1. Allgemeine Metaphysik : Ontologie.

Baur L. — [*Allgemeines.*] — Metaphysik. 3. neubearb. Aufl. — München, Kösel. 1935. XII-430. *5169*
Burg, v. d., I. J. — Introductio in Ontologiam. — Utrecht, Decker-Van den Veght. 1933. 235 pp. *5170*
Carbone C. — Circulus philosophicus seu obiectionum cumulata collectio iuxta methodum scholasticam. Vol. II : Ontologia. — Taurini, Marietti. 1935. 597 pp. *5171*
Carreras i Artau Th. — Fonaments metafísics de la Filosofia lulliana. — EstFrancisc 47 (1935) 130-150. *5172*
Frick C. S. J. — Ontologia sive Metaphysica generalis. Ed. 7. — Freiburg, Herder. 1934. X-248 SS. *5173*
Gilson E. — Metaphysik und Theologie nach Duns Skotus. — FranzStud 22 (1935) 209-231. *5174*
Raeymaeker, de, L. — Ontologie. Algemeene Metaphysica. — Bruxelles, Standaard. 1933. 297 pp. — Vgl. n. 4140. *5175*
Stanghetti J. — Ontologia. — Romae, « Cuore di Maria ». 1931. XII-184 pp. *5176*
Bontadini G. — *Idealismo* e *realismo*. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 1-20. *5177*
Casotti M. — Realismo e critismo. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 21-24. *5178*
Ceriani G. — Il realismo gnoseologico in S. Tommaso. — RivFil Neosc 27 (1935) 486-497. *5179*
Ceriani G. — Il concetto di immanenza nel realismo di S. Tommaso. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 31-40. *5180*

Cunningham G. M. — The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy. — New York, Century Co. 1933. XII-547 pp. *5181*
D'Souza J. S. J. — Rationalism or Intellectualism ? A study of the Thomistic Synthesis. — EcclRev 88 (1933) 375-384. *5182*
Forest A. — L'idéalisme français contemporain. — RevThom 18 (1935) 249-256. *5183*
Gartelmann H. — Über Idealismus und Realismus und verwandte Gegenstände der Weltanschauung. — Dresden, Pierson. 1935. 93 SS. *5184*
Gorce M. M. — Le néo-réalisme bergsonien-thomiste. — Sophia 3 (1935) 35-48. *5185*
Jolivet R. — Les sources de l'idéalisme. — RNéosc 38 (1935) 24-42 ; 161-173 ; 285-308. *5186*
Mazzantini C. — Il significato della « realtà » nella filosofia di Martino Heidegger. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 41-50. *5187*
Olgiati F. — Il concetto di realtà. — RivFilNeosc 27 (1935) 455-485. *5188*
Olgiati F. — Il superrealismo di Francesco Orestano. — RivFilNeosc 27 (1935) 103-124. *5189*
Orestano F. — Realtà, realismo e superrealismo. — RivFilNeosc 27 (1935) 450-454. *5190*
Pohl W. — Die Synthese der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Formenlehre. — Wien, Mayer. 1934. 16 SS. *5191*
Walshe M. — The Quest of Reality. — St. Louis, Herder. 1933. XIX-594. *5192*
Bartolomei T. O. S. M. — Il panteismo idealistico oggettivo di B. Varisco. — RivFilNeosc 27 (1935) 369-391. *5193*
Rast M. S. J. — Die *Possibilienlehre* des Franz Suárez. — Schol 10 (1935) 340-368. *5194*
Improta G. — [*Schönheit.*] — Contributo dell' angelico dottore S. Tommaso d'Aquino alla dottrina ed all' evoluzione del bello e dell' arte estetica. Studio storico-critico. — Neapel, « Siem ». 1933. 143 pp. *5195*
Phelan G. B. — The concept of beauty in St. Thomas Aquinas. — Aspects of the New Scholastic Philosophy (New York, Benziger). 1932. 121-145. *5196*
Gentile M. — [*Sein.*] — Le posizioni del problema dell' essere nella metafisica di Aristotele. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 25-30. *5197*
Kremer R. — Over het zinsbegrip als middenpunt der thomistische Gedachte. — Kultuurlev. 5 (1934) 604-617. *5198*
Maritain J. — Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative. — Paris, Téqui. 1934. 166 pp. *5199*
Morando D. — Il *trascendentismo* assoluto. — RivRosm 29 (1935) 161-182. *5200*
Lallemand M. — Le Transfini. Sa Logique et sa Métaphysique. — Paris, Desclée-De Brouwer. 1934. 302 pp. *5201*

2. Spezielle Metaphysik.

a) Das geschaffene Sein.

Balthasar N. — [*Analogie.*] — L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être. — Louvain, Warny. 1935. 116 pp. — Vgl. RNéosc 38 (1935) 530-535. *5202*

Marc A. — [*Person.*] — Autour d'un thème fondamental : la personne. — RNéosc 38 (1935) 84-94. *5203*

Gredt J. O. S. B. — [*Potenz und Akt.*] — Doctrina thomistica de potentia et actu contra recentes impugnationes vindicatur. — Acta 33-49. — (Vgl n. 4702). *5204*

Boyer C. S. J. — Num S. Thomas concedit actum per miraculum multiplicari posse sine potentia receptiva ? — Acta 129-138. *5205*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Actus specificantur ab obiecto formali. De universalitate huiusce principii. — Acta 139-153. *5206*

Baudry L. — [*Relation.*] — A propos de la théorie occamiste de la relation. — ArchHDoctr 9 (1934) 199-203. *5207*

Robles D. P. — De relatione. — Avila, S. Diaz. 1934. 21 pp. *5208*

Mabbott J. D. — [*Substanz.*] — Substance. — Philosophy 10 (1935) no. 38. *5209*

Rozwadowski A. S. J. — Distinctio potentiarum a substantia, secundum doctrinam Sancti Thomae. — Greg 16 (1935) 272-281. *5210*

Vanni Rovighi S. — La teoria spinoziana della sostanza e la metafiscia tomistica. In: Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. — Milano, « Vita » e Pensiero. 1934. 210 pp. (7-20). *5211*

Grabmann M. — [*Vielheit.*] — Die Lehre des hl. Albertus M. vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus. — M. Geistesleben 285-312. Vgl. n. 5002. *5212*

Grabmann M. — [*Wesenheit und Dasein.*] — Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae. Quomodo Philosophi Artistae et Averroistae saec. XIII et XIV ineuntis doctrinam S. Thomae de distinctione essentiae et existentiae intellexerint. — Acta 61-76. *5213*

b) Das ungeschaffene Sein (Theodizee).[1]

Barion J. — [*Allgemeines.*] — Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem. — Berlin, Junker und Dünnhaupt. 1935. 175 SS. *5214*

Busnelli G. S. J. — Il Dio d'Aristotele e il Dio di Tommaso d'Aquino secondo il Prof. A. Carlini. — CivCatt 84 (1933) IV 142-150. *5215*

Descoqs P. S. J. — Praelectiones theologiae naturalis. T. II. De Dei cognoscibilitate II. — Paris, Beauchesne. 1935. 926 pp. *5216*

McCormick J. F. S. J. — Scholastic Metaphysica. P. II : Natural Theology. — Chicago, Loyola Press. 1931. XVIII-291 pp. *5217*

Meyer H. — Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Gotteslehre. — Festschr. Grabmann 682-687. *5218*

Patterson R. L. — The Conception of God in the Philosophy of Aquinas. — London, Allen and Unwin. 1933. 508 pp. *5219*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — God, his existence and his nature. Transl. *B. Rose.* — St. Louis, Herder. 1934. XV-392 pp. *5220*

[1] Zugleich « De Deo Uno ».

Grabmann M. — Die Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts. — M. Geistesleben 490-511. *5221*

Schmaus M. — Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar. — Festschr. Grabmann 896-953. *5222*

Brusotti V. O. P. — [*Analogie.*] — L'analogia di attribuzione e la conoscenza della natura di Dio. — RivFilNeosc 27 (1935) 31-66. *5223*

Oddone A. S. J. — La dottrina dell' analogia nell' opuscolo « De nominum analogia » del Card. Gaetano. — RivFilNeosc 27 (1935). Suppl. I, 5-16. *5224*

Penido M. T.-L. — Cajétan et notre connaisance analogique de Dieu. — RevThom Cajétan 17 (1934-1935) 149-198. *5225*

Ciappi M. A. O. P. — [*Barmherzigkeit.*] — De divina misericordia ut prima causa operum Dei. — Romae. 1935. 225 pp. *5226*

Filocalo A. — [*Gottesbeweise.*] — L'esistenza di Dio e la possibilità della serie infinita in S. Tommaso. — PalClero 14 (1935) I, 567-572. *5227*

Gilson E. — Sens et nature de l'argument de saint Anselme. — ArchHDoctr 9 (1934) 5-52. *5228*

Paulus J. — Le caractère métaphysique des preuves thomistes de l'existence de Dieu. — ArchHDoctr 9 (1934) 143-153. *5229*

Rintelen F. M. — Wege zu Gott. Eine kritische Abhandlung über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit. — Würzburg, Becker. 1934. xv-160 SS. *5230*

Salamucha J. — Dowod « ex motu » nanistnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji sw. Tomasza z Akwinu (Gottesbeweis aus der Bewegung). — CollTheol 15 (1934) 53-92. *5231*

Verhamme A. — Quarta via S. Thomae ad demonstrandam existentiam Dei. — CollBrug 34 (1934) 419-424. *5232*

Klein J. — Gedanken zum *Konstitutiv Gottes.* — FranzStud 21 (1934) 201-207. *5233*

Devy V. — [*Mitwirkung.*] — Cause première et causes secondes. — RUn Ott 4 (1934) 127*-140* ; 162*-179*. *5234*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Prémotion physique. — Dict. de Théol. cath., t. XIII, col. 31-77. *5235*

Imle F. — Gott und Geist. Das Zusammenwirken des geschaffenen und ungeschaffenen Geistes in höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura. Unter Mitwirkung von P. Dr. Julian Kaup O. F. M. — Werl i. W., Franziskusdruckerei. 1934. IV-260 SS. *5236*

Lottin O. O. S. B. — Liberté humaine et motion divine. De saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277. — RechThéolAM 7 (1935) 52-69 ; 156-173. *5237*

Stufler J. S. J. — Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von St. Pourçain. — Festschr. Grabmann 1080-1090. *5238*

Stufler J. S. J. — Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin (Philosophie und Grenzwissenschaften. VI, 3-4). — Innsbruck, Rauch. 1936. 183 SS. *5239*

X. .... — Le Cardinal Billot et le P. Garrigou-Lagrange et la prémotion indifférente. — Ami du Clergé 52 (1935) 392-394. *5240*

Pera L. O. S. A. — [*Schöpfung.*] — La creazione simultanea e virtuale secondo Sant' Agostino. — Firenze, Libr. Ed. Fiorentina. 1934. 278 pp. *5241*

Pius M. a Mondregantes O. M. Cap. — De impossibilitate aeternae creationis mundi ad mentem S. Bonaventurae. — CollFranc 5 (1935) 529-570. *5242*

Gierens M. S. J. — Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum (Textus et documenta, series phil. 6). — Romae, Pont. Univ. Greg. 1933. 103 pp. *5243*

Antweiler A. — *Unendlich.* Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes auf Grund der Mathematik, Philosophie, Theologie (Freiburger Theol. Studien, 38). — Freiburg i. Br., Herder. 1934. XII-200 SS. *5244*

Orestano F. — L'idea dell' « infinito » nelle « Confessioni » di S. Agostino. — Sophia 3 (1935) 3-13. *5245*

Mitzka F. S. J. — Der philosophische Beweis für die moralische *Unveränderlichkeit* Gottes. — ZKathTh 58 (1935) 57-72. *5246*

Goergen J. — Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen *Vorsehung* und dem Fatum unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Straßburg. — Vechta, Albertus-Magnus Verlag. 1932. XVI-222 SS. *5247*

Caria, de, G. M. — [*Wille.*] — Sulla concezione bonaventuriana della volontà divina come causa attuale (Estratto dall' Annuario dell' Istituto Magistrale « C. Montanari »). — Verona, Tip. Operaia. 1935. 7 pp. *5248*

E. Ethik.

1. Allgemeine Ethik.

Chomranski E. — [*Allgemeines.*] — Le retour aux idées fondamentales de l'éthique thomiste, salut dans la crise sociale actuelle. — Studia Gnesnensia 12 (385-404). — Vgl. n. 5003. *5249*

Cecchini L. — Il problema morale in S. Agostino. — Reggio Emilia, Libr. ed. « Frate Francesco ». 1934. 120 pp. *5250*

De Bruyne E. — Ethica. 2 Bde. Structuur van het zedelijk Phenomeen (Philos. Bibliotheek). — Antwerpen-Brussel, N. V. Standaard-Boekhandel. 1934-35. 526-608 SS. *5251*

Deman Th. O. P. — Sur l'organisation du savoir moral. — RScPhTh 23 (1934) 258-280. *5252*

Garvens A. — Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham. — FranzStud 21 (1934) 243-274; 360-408. *5253*

Gilson E. — Moral Values and the Moral Life. The System of St. Thomas Aquinas. Transl. *L. Ward* C. S. C. — St. Louis, Herder. 1931. V-337 pp. *5254*

Glanz J. — Die Einheit des menschlichen Handelns bei Thomas von Aquin. — Bonn, Phil. Diss. 1932. *5255*

Kremer R. C. Ss. R. — Ethique matérielle ou formelle. — Recueil Poz. 53-74. — Vgl. n. 5003. *5256*

Lenglart M. — Essai sur les conditions du progrès moral. — Paris, Alcan. 1934. 169 pp. *5257*

Maritain J. — Humanisme et culture. — EtCarm 20 (1935) II, 94-130. *5258*

Piesch H. — Meister Eckharts Ethik. — Luzern, « Vita Nova ». 1935. xv-183 SS. *5259*

Raimundo Lulio. — Filosofia moral (Nueva biblioteca filosófica 56). — Madrid, Espasa-Calpe. 1932. 223 pp. *5260*

Rolland E. — La loi de réalisation humaine dans saint Thomas. Sur un point de vue morale de continuité. — Paris, Vrin. 1935. 111 pp. *5261*

Schaezler, v., C. — Das Prinzip der christlichen Ethik. Herausg. *G. M. Häfele* O. P. — DivThom(Fr) 13 (1935) 23-40 ; 167-186 ; 290-304 ; 400-424. *5262*

Schwendinger F. — Metaphysik des Sittlichen nach Duns Skotus. — Wiss Weisheit 2 (1935) 18-50 ; 112-135. *5263*

Simon Y. — Critique de la connaissance morale (Questions disputées). — Paris, Desclée. 1934. 166 pp. *5264*

Urban J. — Metafysickè zaklady mravniho a socialniho radu (Fundamenta metaphysica ordinis moralis et socialis). Sbornik ... (Actes de la Semaine thomiste tenue à Prague 1932). — Olmütz. 1933. 205-215 pp. *5265*

Wagner F. — Der Sittlichkeitsbegriff in der christlichen Ethik des Mittelalters (Münst. Beitr. z. Theologie, 21). — Münster i. W., Aschendorff. 1936. VIII-380 SS. *5266*

Ward L. R. C. S. C. — Philosophy of Value. — New York, Macmillan. 1930. 263 pp. *5267*

Barbey L. — [*Erziehung.*] — Les fondements éthiques et psychologiques de l'Education de la Volonté selon M. Jules Payot (Diss. Frib.). — Fribourg, Libr. de l'Université. 1933. 110 pp. *5268*

Charmot F. S. J. — L'humanisme et l'humain. — Paris, « Spes ». 1934. 524 pp. *5269*

Faidherbe A. J. O. P. — [*Gerechtigkeit.*] — La Justice distributive. — Paris, Sirey. 1934. 179 pp. *5270*

Peisker M. — [*Gesetz.*] — Die bleibende Bedeutung des Gottesgesetzes. — Dresden, Ungelenk. 1935. 15 SS. *5271*

Strauss L. — Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. — Berlin, Schocken. 1935. 122 SS. *5272*

Bender L. O. P. — [*Gewissen.*] — Het geweten. — Hilversum, Brand. 1934. 110 pp. *5273*

Pirotta A. M. O. P. — [*Glückseligkeit.*] — Escatelogiae seu eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamenta iuxta Cajetani doctrinam. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I. 47-74. *5274*

Wittmann M. — Thomas von Aquin und Bonaventura in ihrer Glückseligkeitslehre miteinander verglichen. — Festschr. Grabmann 749-758. *5275*

Prichard H. A. — [*Das Gute.*] — The Meaning of ἀγαθόν in the Ethics of Aristotle. — Philosophy 10 (1935) no. 37. *5276*

Roton, de, P. O. S. B. — Les *Habitus.* Leur caractère spirituel. — Paris, Labergerie. 1934. 165 pp. *5277*

Maritain J. — [*Heiligkeit, natürl.*] — Histoire d'Abraham, ou la sainteté dans l'état de nature. — NovVet 10 (1935) 239-266. *5278*

Barion J. — [*Naturrecht.*] — Zum Problem des Naturrechts. — ThGl 27 (1935) 174-186. *5279*

La Pira G. — Il diritto naturale nella concezione di S. Tommaso d'Aquino. Indirizzi e conquiste della filosofia neo-scolastica italiana. — Mailand, Vita e Pensiero. 1934. 193-205. *5280*

Linhardt R. — Zur Krisis des Naturrechts. — Schönere Zukunft 10 (1934-1935) 1157-1158. *5281*

Mathis B. O. M. Cap. — Rechtspositivismus und Naturrecht. Eine Kritik der neukantianischen Rechtslehre. — Paderborn, Schöningh. 1933. 128 SS. *5282*

Mitterer A. — Natur und Naturrecht der Rassen nach Thomas von Aquin. — Schönere Zukunft 10 (1934-1935) 1303-1305. *5283*

Moor J. — Das Problem des Naturrechts. — Arch. Rechts- u. Sozialphil. 28 (1935) 325 ff. *5284*

Soden C. — Das Naturrecht in der Situation. — Hochland 32 (1935) 488-500. *5285*

Sommer F. — Studien zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Lichte der Philosophiegeschichte (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 65). — Paderborn, Schöningh. 1934. VIII-230 SS. *5286*

Gracanin G. — [*Persönlichkeit.*] — La personnalité morale d'après Kant. Son exposé, sa critique à la lumière du thomisme. — Paris, Mignard. s. a. 178 pp. *5287*

Peillaube E. — Caractère et personnalité (Cours et documents de philosophie). — Paris, Téqui. 1935. VIII-222 pp. *5288*

Clemens R. — Personnalité morale et personnalité juridique. — Paris, Librairie du Recueil Sirey. 1935. 272 pp. *5289*

Gratry A. — [*Pflicht.*] — Einführung in die Pflichtenlehre. — Paderborn, Schöningh. 1935. 93 SS. *5290*

Mycielski A. — [*Recht.*] — Que nous dit le bon sens au sujet de l'idée du droit ? — Recueil Poz. 333-350. — Vgl. n. 5003. *5291*

Del Vecchio G. — Giustizia e diritto. — Rivista Internaz. di filosofia del diritto 14 (1934) f. 3. *5292*

Green P. — The Problem of Right Conduct. A textbook of Christian Ethics. — London, Longmans. 1931. XIX-296. *5293*

Siwek P. S. J. — [*Reinkarnation.*] — La réincarnation et sa valeur pour la philosophie morale. — Recueil Poz. 143-175. — Vgl. n. 5003. *5294*

Beylard H. S. J. — [*Sünde.*] — Le péché philosophique. — NouvRTh 62 (1935) 591-616 ; 673-698. *5295*

Dingler H. — [*Ziel.*] — Das Handeln im Sinne des höchsten Zieles. Absolute Ethik. — München, Reinhardt. 1935. 160 SS. *5296*

Böhner Ph. — Die Ethik des Erkennens nach Duns Skotus. — WissWeisheit 2 (1935) 1-17. *5297*

3. Spezielle Ethik.

Boulier L. S. J. — [*Almosen.*] — Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin. — Montreal. XVII-200 pp. *5298*

Haessle J. — [*Arbeit.*] — Le Travail. Trad. *E. Borne* et *P. Linn.* — Paris, Desclée de Brouwer. 1933. 356 pp. *5299*

Eschmann I. O. P. — [*Civitas.*] — Der Begriff der « Civitas » bei Thomas von Aquin. — Catholica 3 (1934) 83-103. *5300*

Lavaud B. O. P. — [*Ehe.*] — Le mariage en droit naturel selon saint Thomas d'Aquin. — Recueil Poz. 353-384. — Vgl. n. 5003. *5301*

Duynstee W. — Das sechste Gebot im modernen Leben. Aus dem Niederländ. übertr. von *F. Hehemann.* — Innsbr., Tyrolia. 1935. 118 SS. *5302*

Garcia D. - Figar A. O. P. — Matrimonio y familia. — Madrid, « Fax ». 1934. 256 pp. *5303*

Pitrus J. — The Problem of Divorce. Solution according to Thomistic Doctrine. — New Britain. 1934. 138. *5304*

Swirski I. — Czystoćś życia małżeńskiego według nauki św. Tomasza (La chasteté dans le mariage d'après saint Thomas). — Recueil Poz. 213-229. — Vgl. n. 5003. *5305*

Górski L. — [*Eigentum.*] — La doctrine thomiste de la propriété. — Recueil Poz. 405-428. — Vgl. n. 5003. *5306*

Warnez J. O. P. — De sociale dienstbaarheid van het eigendom. — Kultuurleven 6 (1935) 634-649. *5307*

Palacio J. M. O. P. — Enquiridión sobre la propriedad. Concepto cristiano de la propriedad y del uso de las riquezas. — Madrid, « Dedalo ». 1935. 462 pp. *5308*

Palacio J. M. O. P. — Naturaleza del derecho de propriedad. — Cienc Tom 52 (1935) 328-359. *5309*

Tonneau J. O. P. — Propriété. — Dict. Théol. cath., t. XIII, col. 757-846. *5310*

Mitterer A. — *Eugenik* nach Thomas von Aquin. — Schönere Zukunft 10 (1934-1935) 1361-1362. *5311*

Eichinger J. — Individuum und *Gemeinschaft* bei Aegidius Romanus. — DivThom(Fr) 13 (1935) 160-166. *5312*

Mayer J. — Gemeinnutz geht vor Eigennutz. — Jahrbuch der Caritaswissenschaft (Freiburg) 1935. 185-197. *5313*

Reich E. — Gemeinschaftsethik. — Wien, Rohrer. 1935. VI-523 SS. *5314*

Spruyette O. — Individu en gemeenschap. — Kultuurleven 5 (1934) 781-788. *5315*

Welty E. O. P. — Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. — Salzburg, Pustet. 1935. 458 SS. *5316*

Brown Scott J. — [*Internat. Recht.*] — The catholic conception of international law. Francisco de Vitoria, founder of the modern law of nations. Francisco Suárez, founder of the modern philosophy of law in general and in particular of the law of nations. — Washington, Georgetown. Law School. 494 pp. *5317*

Brown Scott J. — The Spanish Origin of International Law. Part. I. Francisco de Vitoria and his Law of Nations. — Oxford, Clarendon Press. 1934. 19a-288-CLVIII pp.
Vgl. dazu : Muñoz H. — El origen español del Derecho Internacional. — Contemporanea 2 (1934) 317-325. 5318

Hrabar V. — La doctrine de droit international chez saint Augustin. — Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique 2 (1932) 428-446. 5319

Górnisiewicz A. O. P. — [*Judenfrage.*] — La position de saint Thomas dans la question juive. — Recueil Poz. 457-469. — Vgl. n. 5003. 5320

Heinen W. — [*Soziale Gerechtigkeit.*] — Die iustitia socialis. Ein Beitrag zur Klärung des Begriffes. — Scientia Sacra 293-327. 5321

Prat de la Riba i Dachs E. — El problema de la justicia social. — Barcelona, Catalonia. 1933. 98 pp. 5322

Schrattenholzer A. — Soziale Gerechtigkeit. Die Lehre von der natürl. Gemeinschaftsgerechtigkeit. — Graz, Moser. 1934. 208 SS. 5323

Festugière A. J. O. P. — [*Kommunismus.*] — Prestige du communisme. — VieInt 30 (1934) 589-605. 5324

Lenz J. — « *Körperverstümmelung* » beim hl. Thomas. — PastBon 46 (1935) 281 f. 5325

Finke H. — [*Krieg.*] — Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur. — Festschr. Grabmann 1426-1434. 5326

Goyau G. — L'Eglise et la Guerre. — Paris, Flammarion. 1934. 248 pp. 5327

Kipp H. — Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholastik. Eine rechtsphilos. Studie über die Voraussetzungen des Rechtes zum Krieg bei Vittoria und Suarez. — Paderborn, Schöningh. 1935. 125 SS. 5328

Munoz H. — El problema moral de la guerra. Santo Tomás y la Escuela Clásica española. — Contemporanea 5 (1934) 145-157 ; 542-547. 5329

Regout R. S. J. — La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques. — Paris, Pedone. 1935. 343 pp. 5330

Boskovic H. O. P. — [*Kunst.*] — Relatio artis ad moralitatem. — Recueil Poz. 243-258. — Vgl. n. 5003. 5331

Stegmüller F. — [*Liebe.*] — Robert Kilwardby O. P. Über die Möglichkeit der natürlichen Gottesliebe. — DivThom(Pi) 38 (1935) 306-319. 5332

Szdzuj E. O. F. M. — Genèse de l'amour d'après saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure. — Recueil Poz. 309-332. — Vgl. n. 5003. 5333

Kiselstein G. — [*Lohn.*] — De iusto salario. — Rev. Eccl. Liège 26 (1934-1935) 9-23. 5334

Brière, de la, Y. S. J. — [*Nationalitätenfrage.*] — Comment évolue la question des nationalités et des minorités. — RThom 18 (1935) 177-195. 5335

Pembaur W. — Nationalismus und Ethik. — Wien, Braumüller. 1935. III-180 SS. 5336

Arquillière H. X. — [*Politik.*] — L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge. — Paris, Vrin. 1934. XIX-157 pp. *5337*

Defourny M. — Aristote. Etudes sur la « Politique » (Archives de Philosophie). — Paris, Beauchesne. 1932. XX-569 pp. *5338*

Léon P. — Doctrines sociales et politiques du moyen-âge. Des origines au IXme siècle. — Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique 2 (1932) 247-267. *5339*

Passerin d'Entrèves A. — La filosofia politica medioevale. Appunti di storica delle dottrine politiche. — Torino, Giappichelli. 1934. 238 pp. *5340*

Strzeszewski C. — [*Preis.*] — Le problème du prix maximum chez saint Thomas d'Aquin. — Recueil Poz. 443-456. — Vgl. n. 5003. *5341*

Vaissière, de la, J. S. J. — [*Schamhaftigkeit.*] — La pudeur instinctive. Psychologie positive, éducation. — Juvisy, Les Editions du Cerf. 1935. 153 pp. *5342*

Habán M. O. P. — Die vitalen und geistigen Werte des *Sexuallebens.* — Recueil Poz. 199-212. — Vgl. n. 5003. *5343*

Pelletier P. O. P. — [*Selbsterkenntnis.*] — De la connaissance de soi, norme de nos rapports avec Dieu et le prochain. — Recueil Poz. 231-242. — Vgl. n. 5003. *5344*

Greeven H. — Das Hauptproblem der *Sozialethik* in der neueren Stoa und im Urchristentum. — Gütersloh, Bertelsmann. 1935. VIII-165. *5345*

Hart C. A. — Philosophy of Society (Papers read at the Ninth Annual Meeting of the American Catholic Philosophical Association). — Philadelphia, Dolphin Press. 1934. XII-200 pp. *5346*

Riedl C. — The Social Theory of St. Thomas Aquinas. — Philosophy of Society. Philadelphia, The Dolphin Press. 1934. 11-34. *5347*

Roloff I. — Meister Eckeharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. T. XX: Die Herdflamme (Sammlung der gesellschaftswissenschaftlichen Grundwerke aller Zeiten und Völker. Herausg. O. Spann). — Jena, G. Fischer. 1934. 336 pp. *5348*

Lemonnyer A. O. P., **Tonneau J.** O. P., **Troude R.** — Précis de *sociologie.* Avec une introduction du R. P. Delos O. P. — Marseille, Ed. Publiroc. 1934. 503 pp. *5349*

Chomranski E. S. J. — Le retour aux idées fondamentales de l'éthique thomiste, salut dans la crise sociale actuelle. — Recueil Poz. 385-404. — Vgl. n. 5003. *5350*

Kowalski K. — La sociologie de saint Thomas d'Aquin et les problèmes des races actuels des Missions. — Recueil Poz. 259-290. — Vgl. n. 5003. *5351*

Arias G. — La filosofia tomistica e l'economia politica. — Mailand, « Vita e Pensiero ». 1934. 72 pp. *5352*

Rooy, de, E. O. P. — Les origines de l'économie actuelle. — Recueil Poz. 33-52. — Vgl. n. 5003. *5353*

Weve F. A. O. P. — De maatschappijleer van het universalisme en St. Thomas. — Tilburg, Bergmans. 1931. *5354*

Weve F. A. O. P. — Het algemeene welzijn. — Tilburg, Bergmans. 1936. 40 SS. *5355*

Horn, von, C. V. — [*Staat.*] — Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach « De civitate Dei », I. Teil. — Breslau, Ostdeutsche Verlags-Anstalt. 1934. 58 SS. *5356*

De Kesel L. — Over staatsgezag bij den H. Augustinus. — CollGand 21 (1934) 183-189. *5357*

Rommen H. — Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. — Paderborn, Bonifacius Druck. 1935. XI-360 SS. *5358*

Scheer Ch. — Le problème religieux de l'Etat. — RHistPhRel (1934) 336-358. *5359*

Stäglich H. — Darstellung der Staatstheorie des Thomas von Aquin. — Leipzig, H. Stäglich. 1933. 9 SS. *5360*

Stepa J. — Le caractère total de l'Etat d'après saint Thomas d'Aquin. — Recueil Poz. 429-442. — Vgl. 5003. *5361*

Czyrnek B. O. P. — [*Staatsgewalt.*] — Optima regiminis forma iuxta S. Thomam Aquinatem. — Recueil Poz. 471-482. *5362*

Peters A. — Die Grenzen der Staatsgewalt nach der christlichen Staatslehre. (Diss.) — Köln, Herold-Verlag. 1933. XII-63 SS. *5363*

Torres M. — La sumisión del soberano a la ley en Vitoria, Vásquez de Menchaca y Suárez. — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 4 (1931-1932) 129-154. *5364*

Schwer W. — Stand und *Ständeordnung* im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee. — Paderborn, Schöningh. 1934. 85 SS. *5365*

Pieper J. — Vom Sinn der *Tapferkeit.* — Leipzig, J. Hegner. 1934. 87 SS. *5366*

Coville A. — [*Tyrannenmord.*] — Jean Petit. La question du tyrannicide au commencement du XVme siècle. — Paris, Picard. 1932. XI-613 pp. *5367*

McLaughlin J. B. — [*Wucher.*] — Usury sub iudice. — ClRev 9 (1935) 9-23. *5368*

Knoll A. M. — Zur Gnaden- und *Zinskontroverse* der Dominikaner und Jesuiten. Eine religionssoziologische Studie. — Jahrbuch der österreich. Leo-Gesellschaft. 1934. 93-116. *5369*

Freiburg, Schweiz. — Paulusdruckerei. — 36.

Thomistische Literaturschau.

II. Theologie.

A. Fundamentaltheologie.

1. Apologetik.

Broch P. O. P. — [*Allgemeines.*] — Preparación intelectual para la fe : El pragmatismo. — CiencTom 52 (1935) 309-327. Vgl. n. 4415. *5370*

Boyer C. — « La Pensée » de M. Blondel et la théologie. — Greg 16 (1935) 485-503. *5371*

Congar M. J. O. P. — Une Conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance. — VieInt 37 (1935) 214-249. *5372*

Fermi A. — Quaestiones proëmiales apologeticae et Lectiones selectae ex Summa contra Gentiles Divi Thomae — Placentiae, Merlini. 1934. 106 pp. *5373*

Hervé J. — Manuale theologiae dogmaticae. Vol. I : De revelatione, de Ecclesia, de fontibus revelationis. Ed. 12. — Paris, Berche et Pagis. 1935. XXIV-445. *5374*

Stoszko J. — L'apologétique de saint Augustin (Diss.). — Strasbourg, « Sostra ». 1932. XV-226 pp. *5375*

Tiberghien P. — La science mène-t-elle à Dieu ? — Paris, Bloud et Gay. 1933. 216 pp. *5376*

Maes J. D. M. O. P. — [*Antimodernist. Eid.*] — De antimodernistische eed. — Ons Geloof 22 (1935) 249-259. *5377*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Beweisbarkeit der übernatürlichen Ordnung.*] — De demonstrabilitate possibilitatis mysteriorum supernaturalium. — Angel 12 (1935) 217-222. *5378*

Motte A. R. O. P. — La possibilité de la vision béatifique. — BullThom 12 (1935) 574-590. *5379*

Vallaro St. O. P. — De natura capacitatis intellectus creati ad videndam divinam essentiam. — Angel 12 (1935) 192-216. *5380*

Yelle E. P. S. S. — Le désir naturel de connaître Dieu. — Rev. Dominicaine 39 (1933) 193-213. *5381*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — [*Geheimnis.*] — Le sens du mystère chez saint Thomas. — Recueil Poz. (Studia Gnesnensia 12) 291-308. *5382*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Le sens du mystère chez Cajétan. — Angel 12 (1935) 3-18. *5383*

Maritain J. — Le thomisme et le sens du mystère. — RevUn Ottawa 4 (1934) 149*-161*. *5384*

Busnelli G. S. J. — [*Glauben und Wissen.*] — Il pensiero aristotelico e il ripensamento moderno della fede e della ragione secondo il prof. A. Carlini. — CivCatt 84 (1933) IV 378-393. *5385*

Grabmann M. — Augustins Lehre vom Glauben und Wissen und ihr Einfluß auf das mittelalterliche Denken. — M. Geistesleben 35-61. *5386*

Grabmann M. — Die Lehre von Glauben und Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami († 1319). — M. Geistesleben 530-546. *5387*

Glorieux P. — [*Kirche — Corpus Christi mysticum.*] — Corps mystique et Apostolat. — Paris, Libr. de la jeunesse ouvrière. 1934. 128 pp. *5388*

Grabmann M. — Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. — München, Bayer. Akademie der Wissenschaften. 1934. 163 SS. *5389*

Hofmann F. — Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung. — München, Hueber 1933. 524 SS. *5390*

Journet Ch. — Les destinées du royaume de Dieu. — NovVet 10 (1935) 68-111 ; 198-231. *5391*

Michels Th. O. S. B. — Das Heilswerk der Kirche. — Salzburg, Pustet. 1935. 103 SS. *5392*

Pollet V. M. O. P. — La doctrine de Cajétan sur l'Eglise. — Angel 12 (1935) 323-344. Vgl. n. 4435. *5393*

Ternus J. S. J. — Vom Gemeinschaftsglauben der Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie des gesamtkirchlichen Lebens. — Schol 10 (1935) 1-30. *5394*

Willen J. — Zur Lehre des Corpus Christi mysticum in der Theologie des 16. Jahrh. — Catholica 4 (1935) 75-86. *5395*

Ohm Th. O. S. B. — [*Mission.*] — Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermission. — Festschr. Grabmann 735-748. *5396*

Zimara C. S. M. B. — Zum Grundproblem christlicher Mission. — DivThom (Frbg) 13 (1935) 446-460. *5397*

Darmet A. — [*Potentia obed.*] — Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas. — Belley, Impr. Chaduc. 1934. 166 pp. *5398*

Gerster Th. O. M. Cap. — [*Prophetia.*] — Jesus in ore prophetarum. Tractatus de vaticiniis messianicis iuxta S. Bonaventurae doctrinam. — Taurini, Marietti. 1934. 230 pp. *5399*

2. Die « Loci theologici ».

Bilz J. — [*Allgemeines.*] — Einführung in die Theologie. Theologische Enzyklopädie. — Freiburg i. Br., Herder. 1935. VIII-168 SS. *5400*

Bea A. S. J. — [*Hl. Schrift.*] — De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historiae et dogmaticae. Ed. 2. — Romae, Pont. Inst. Bibl. 1935. VIII-150 pp. *5401*

Brinktrine J. — Der dogmatische Beweis aus der *Liturgie*. — Scientia Sacra 231. *5402*

Caietanus Thomas de Vio, Card. — [*Papst.*] — Scripta theologica. Vol. I : De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus. Ed. *V. M. J. Pollet* O. P. — Romae, « Angelicum ». 1936. 351 pp. *5403*

Maes J. D. M. O. P. — Le pouvoir pontifical d'après Cajétan. — EphThLov 12 (1935) 705-721. *5404*

Tromp S. S. J. — S. Roberti Bellarmini de R. Pontifice fragmenta inedita. — Roma, Univ. Gregor. 1935. 50 pp. *5405*

Chenu M. D. O. P. — [*Theologie - Methode.*] — Position de la Théologie. — RScPhTh 24 (1935) 232-257. *5406*

Chenu M. D. O. P. — Un essai de méthode théologique au XIIme siècle. — RScPhTh 24 (1935) 258-267. *5407*

Christmann H. M. O. P. — Was ist Theologie ? Zum Erscheinen der ersten Quaestio der deutschen Thomasausgabe. — KathGed 6 (1933) 246-252. *5408*

Amorós L. O. F. M. — La teología como ciencia practica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto. — ArchHDoctr 9 (1934) 261-303. *5409*

Gorce M. M. O. P. — La méthode historique du Maître de la Théologie. — RThom 18 (1935) 557-567. *5410*

Gorce D. — Un laïc théologien. Introduction à l'étude de la théologie. — Paris, Picard. XVI-481 pp. *5411*

Remy d'Alost O. M. Cap. — L'existence de Dieu. Une question de méthode en théologie dogmatique. — EtFranc 30 (1934) 519-540. *5412*

Rosenmöller B. — Die Theologie in der Gegenwart. — KathGed 8 (1935) 53-63. *5413*

Ghellinck, de, J. S. J. — [*Tradition.*] — Patristique et argument de tradition au bas moyen âge. — Festschr. Grabmann 403-425. *5414*

B. Dogmatik.

1. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke.

Campanella T. — Teologia. Libro I. Edizione critica con introduzione, appendice e una tavola, a cura di R. Amerio (Orbis Romanus, Biblioteca dei testi medievali, VII). — Milano, « Vita e Pensiero ». 1936. XXXVI-463 pp. *5415*

Diekamp F. — Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. II. Bd. 7. Aufl. — Münster i. W., Aschendorff. 1936. X-574 pp. *5416*

Getino L. G. A. O. P. — Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria. Tom. II et III. — Madrid, La Rafa. 1934-1935. — XIX-538 ; LVI-368 pp. *5417*

Hugon E. O. P. — Tractatus dogmatici. 3 vol. Ed. 10. — Paris. 1935. XIV-858 ; VIII-836 ; VI-940. *5418*

Zubizarreta V. C. D. — Medulla Theologiae Dogmaticae. — Bilbao, Eléxpuru Hnos. 1935. 1004 pp. *5419*

Lercher L. S. J. — Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum. Vol. IV. Ed. 2. — Oeniponte, Rauch. 1935. 763 pp. *5420*

2. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen. [1]

Alès, d', A. — De Deo Trino. Prima lineamenta tractatus dogmatici. — Paris, Beauchesne. 1934. 316 pp. *5421*

Imle F. — Die essentiellen Grundlagen des trinitarischen Innenlebens nach Alexander von Hales. — Festschr. Grabmann 545-553. *5422*

Schurr V. C. Ss. R. — Die Trinitätslehre des Boëthius im Lichte der Skytischen Kontroversen (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengesch. XVIII, 1). — Paderborn, Schöningh. 1935. XXX-248 SS. *5423*

Filograssi I. S. J. — De processione Spiritus Sancti secundum operationem voluntatis in Encyclica Leonis XIII « Divinum illud Munus ». — Greg 16 (1935) 448-451. *5424*

Maltha A. O. P. — De processione Spiritus Sancti. — Angel 12 (1935) 171-191. Vgl. n. 4476. *5425*

3. Die Lehre von der Schöpfung. [2]

4. Die Lehre von der Erlösung.

a) Die Lehre von Christus.

Landgraf A. — Zur Stellungnahme der Scholastik des XII. Jahrhunderts zum *Adoptianismus*. — DivThom(Fr) 13 (1935) 257-289. *5426*

Rivière J. — [*Erlösung*.] — Le dogme de la Rédemption dans saint Augustin. 3me édition. — Paris, Gabalda. 1933. XIII-422 pp. Vgl. n. 3501. *5427*

Rivière J. — Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge (Bibl. thomiste, XIX). — Paris, Vrin. 1934. XI-515 pp. *5428*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Le Sauveur et son amour pour nous. — Juvisy, Editions du Cerf. 1934. XII-472 pp. *5429*

Schiltz E. — [*Leib Christi*.] — Le problème théologique du Corps du Christ dans la mort. — DivThom(Pi) 38 (1935) 361-378; 481-501. *5430*

Kaup J. O. F. M. — [*Menschwerdung*.] — « Cur Deus homo ? » — Franz Stud 21 (1934) 232-242. *5431*

Vonier A. O. S. B. — Die *Persönlichkeit* Christi. Übers. *W. Ellerhorst* O. S. B. — Freiburg i. Br., Herder. 1935. 207 SS. *5432*

Salet G. S. J. — Le Christ, notre vie. — NouvRTh 62 (1935) 785-809. *5433*

Schwarz R. — Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum. — Greifswald, Bamberg. 1934. 95 SS. *5434*

[1] Die Lehre von Gott dem Einen wurde im Abschnitt « Theodizee » berücksichtigt.

[2] Über die göttliche Mitwirkung, Weltregierung, Vorsehung vgl. oben « Theodizee ».

b) Die Lehre von der Gottesmutter.

Alastruey G. — [*Allgemeines.*] — Mariologia, sive Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei. Tom. I. — Vallisoleti, « Cuesta ». IX-652-IX pp. *5435*

Aubron P. — La Mariologie de saint Bernard. — RechScRel 24 (1934) 543-577. *5436*

Balic C. O. F. M. — Joannis Duns Scoti Theologiae Marianae Elementa (Bibl. Mariana Medii Aevi, fasc. II). — Šibenik, Kačić. 1933. CXLVII-453 pp. *5437*

Bergmann J. — Die Stellung der seligsten Jungfrau im Werke der Erlösung nach dem hl. Kirchenlehrer Albertus Magnus (Freiburger theol. Studien, 44. Heft). — Freiburg i. Br., Herder. 1936. 148 SS. *5438*

Dillenschneider Cl. S. Ss. R. — La Mariologie de saint Alphonse de Liguori. Vol. II : Sources et synthèse doctrinale (Studia Friburgensia). — Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1934. VII-307. *5439*

Jérôme de Paris O. M. C. — La doctrine mariale de saint Laurent de Brindes. (Etude théologique). — Rome. s. a. XXVII-295 pp. *5441*

Nogues D. — Mariologie de saint Bernard. — Tournai, Castermann. 1935. 244 pp. *5442*

Scheeben M. J. — Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik, herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von *C. Feckes.* — Freiburg i. Br., Herder. 1936. XVI-202 SS. *5443*

Desmarais M.-M. O. P. — [*Mittlerin.*] — Albert le Grand, docteur de la médiation mariale. — Paris, Vrin. 1935. 172 pp. *5444*

Friethoff C. O. P. — Maria Middelares naast Jesus onzen Middelaar. — Hilversum, P. Brand. 1934. 116 pp. *5445*

Binnebesel B. — Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der *Unbefleckten Empfängnis* Marias bis zum Konzil von Basel (Breslau, Kath.-theol. Diss.). — Kallmünz, Lassleben. 1934. XVII-86 SS. *5446*

Kaup J. O. F. M. — Duns Skotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis. — Festschr. Grabmann 991-1010. *5447*

5. Die Lehre von der Gnade. [1]

Graf Th. O. S. B. — [*Allgemeines.*] — De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV. Pars prima : De subiecto virtutum cardinalium II (Studia Anselmiana, fasc. 3-4). — Romae, Herder. 1935. VIII-272-159* pp. *5448*

Matthaeus ab Aquasparta O. F. M. — Quaestiones disputatae de gratia. Ed. *V. Doucet* O. F. M. (Bibl. Franc. schol. medii aevi XI). — Ad Claras Aquas, Colleg. S. Bonaventurae. 1935. CLXIV-383 pp. *5449*

Winklhofer A. — Die Gnadenlehre in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz (Freiburger Theolog. Studien, 43. H.). — Freiburg i. Br., Herder. 1936. 169 SS. *5450*

[1] Über Mitwirkung mit der Gnade, Praemotio physica, vgl. « Theodizee ».

Heynck V. O. F. M. — Die *aktuelle Gnade* bei Richard von Mediavilla. — FranzStud 22 (1935) 297-325. *5451*

Jaroszewicz J. — [*Beharrlichkeit.*] — De dono perseverantiae finalis secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis (Diss.). — Kielciis. 1932. 118 pp. *5452*

Retailleau M. — [*Einwohnung.*] — La Sainte Trinité dans les âmes justes. Angers. 1932. 293 pp. *5453*

Graber R. — Die *Gaben* des Heiligen Geistes. — Regensburg, Pustet. 1936. 208 SS. *5454*

Egenter R. — Die Idee der *Gottesfreundschaft* im 14. Jahrhundert. — Festschr. Grabmann 1021-1036. *5455*

Rahner H. S. J. — Die *Gottesgeburt.* — ZKathTh 59 (1935) 333-418. *5456*

Schreyer L. — Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräche um Meister Eckehart. — Regensburg, Pustet. 1935. 133 SS. *5457*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — La *Prédestination* des Saints et la Grâce. Doctrine de saint Thomas comparée aux autres systèmes théologiques. — Paris, Desclée de Brouwer. 1936. 434 pp. *5458*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Prédestination. — Dict. de Théol. cath. t. XII, col. 2809-3022. *5459*

Schmaus M. — Des Petrus de Trabibus Lehre über das göttliche Voraus-wissen und die Prädestination. — Anton 10 (1935) 121-148. *5460*

Schuler M. — Prädestination, Sünde und Freiheit bei Gregor von Rimini. — Stuttgart, Kohlhammer. 1934. x-196 SS. *5461*

Stegmüller F. — Zur Prädestinationslehre des jungen Vasquez. — Festschr. Grabmann 1287-1311. *5462*

Henninger J. S. V. D. — [*Rechtfertigung.*] — S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia (St. Gabrieler Studien III). — St. Gabriel (Mödling). 1935. x-164 pp. *5463*

Vignaux P. — Justification et Prédestination au XIVme siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Religieuses. Vol. 48). — Paris, Leroux. 1934. VIII-194 pp. *5464*

Neveut E. C. M. — [*Sakramentsgnade.*] — La grâce sacramentelle. — Div Thom(Pi) 38 (1935) 249-285. *5465*

Belmond S. — [*Verdienst.*] — La notion d'acte méritoire d'après Jean Duns Scot. — EtFrancisc 46 (1934) 161-171. *5466*

6. Die Lehre von den Sakramenten.

Doronzo E. — [*Allgemeines.*] — Originis et evolutionis doctrinae de « re e sacramento » brevis delineatio. — Revue de l'Université d'Ottawa 4 (1934) 213*-228*. *5467*

Gierens M. S. J. — De causalitate Sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam Sacramentorum Novae legis textus Scholasticorum principaliorum (Textus et Documenta, Series theol. 16). — Romae, Universitas Gregoriana. 1935. 127 pp. *5468*

Simonin H. D. O. P. - **Meersseman G.** O. P. — De Sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Praed. Fasc. I : 1229-1276. — Romae, « Angelicum ». 1936. IX-139 pp. *5469*

Winzen D. O. S. B. — Sinn und Bedeutung des Sakramentes. — KathGed 8 (1935) 362-372. *5470*

Cuttaz F. — [*Taufe.*] — Les effets du Baptême. Le don de Dieu à ses enfants. — Juvisy, Editions du Cerf. 1934. 289 pp. *5471*

Kürzinger J. — Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie. — Festschr. Grabmann 954-973. *5472*

Geiselmann J .R. — Zur frühmittelalterlichen Lehre vom Sakrament der *Eucharistie.* — ThQschr 116 (1935) 323-403. *5473*

Hove, Van, A. — Tractatus de SS. Eucharistia. — Mechlinae, H. Dessain. 1933. VIII-376 pp. *5474*

Mohler L. — Bessarionis S. R. E. Card. Constantinopolitani Patriarchae De Sacramento Eucharistiae. Erstmalige Ausgabe des griechischen Textes. — Festschr. Grabmann 1373-1414. *5475*

Bernardi V. — [*Messopfer.*] — De sacrificio missae. — Treviso, Soc. tip. ed. Trevigiana. 1934. 66 pp. *5476*

Bernhardin C. P. — Das wunderbare Opfer Christi. Einziges Opfer, Opfer des Neuen Bundes, Opfer der Erlösung. — PastBon 44 (1933) 262-270. *5477*

Tenbörg E. — Die Meßstipendien nach dem Codex Iuris Canonici. — Paderborn, Schöningh. 1934. 199 SS. *5478*

Verhamme A. — Notio transsubstantiationis. — CollBrug 35 (1935) 92-99. *5479*

Verhamme A. — Errores dogmati transsubstantiationis contradicentes. — CollBrug 35 (1935) 99-102. *5480*

Verhamme A. — Refutantur sententiae reproductionis et adductionis. — CollBrug 35 (1935) 180-189. *5481*

Verhamme A. — Doctrina S. Thomae de transsubstantiatione (Pars III, q. 75 a. 2 ad a. 7). — CollBrug 35 (1935) 269-276. *5482*

Tromp S. S. J. — [*Kommunion.*] — S. Robertus Bellarminus de communione frequenti. — Periodica MorCanLiturg 23 (1934) 209*-217*. *5483*

Bütler J. S. J. — Die *Mysterienthese* der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie. — ZKathTh 59 (1935) 546-571. *5484*

Hanssens J. M. S. J. — Est-ne liturgia cultus mystericus ? — Period. de re morali, canonica, liturgica 23 (1934) 112*-132* ; 137*-160*. *5485*

Poschmann B. — « Mysteriengegenwart » im Lichte des hl. Thomas. — ThQschr 116 (1935) 53-116. *5486*

Alonso S. O. P. — [*Buße.*] — La absolución sacramental. — CiencTom 51 (1935) 147-174. *5487*

Augustinus A. — Textus selecti de poenitentia. Collegit et notis illustravit *B. Poschmann* (Flor. Patristic. XXXVIII). — Bonnae, P. Hanstein. 1934. 92 pp. *5488*

Ericus ab Hosszufalu O. M. Cap. — De obligatione confitendi et communicandi apud theologos et canonistas inde a Gratiano et Petro Lombardo usque ad Conc. Lat. IV (1215). — EstFrancisc 47 (1935) 394-456. *5489*

Pieper J. — Thomistische Bemerkungen über den Sinn des Bußsakramentes. — Liturgisches Leben 2 (1935) 249-258. *5490*
Walz A. M. O. P. — S. Raymundi de Penyafort auctoritas in re poenitentiali. — Angel 12 (1935) 346-396. *5491*
Tymczak A. — Quaestiones disputatae de *Ordine*. Historico-dogmatica disquisitio de Ordinibus Minoribus necnon de quaestionibus connexis. — Premisliae, Seminarium clerc. rit. lat. 1936. 396 pp. *5492*

7. Die Lehre von den letzten Dingen.

Verhaar J. P. — Tractatus de Novissimis. — Hilversum, Brand. 1935. 140 pp. *5493*
Lewalter E. — Eschatologie und Weltgeschichte in der Gedankenwelt Augustins. — ZKG 53 (1934) 1-51. *5494*
Getino L. O. P. — Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. Dialogos teologicos (Bibl. de Tom. Españoles, ser. man. 2). — Madrid-Valencia, « Feda ». 1934. 310 pp. *5495*
Lumbreras P. O. P. — Una doctrina inadmisibile del inferno. — CiencTom 51 (1935) 104-124. *5496*
Sauras E. O. P. — La misericordia de Dios y los condenados, según la mente de Santo Tomás. — CiencTom 52 (1935) 5-39. *5497*
Dalmau J. M. — Del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas. — EstEcl 14 (1935) 374-382. *5498*

C. Moraltheologie.[1]

1. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Mausbach J. — [*Handbücher.*] — Katholische Moraltheologie. Bd. I: Allgemeine Moral. 7. neubearbeitete Auflage, herausgegeben von *P. Tischleder*. — Münster, Aschendorff. 1935. XV-434 SS. *5499*
Merkelbach B. H. O. P. — Summa Theologiae Moralis. Tom. I et II. Ed. 2. — Paris, Desclée de Brouwer. 1936. 786; 1029 pp. *5500*
Prümmer D. M. O. P. — Vademecum theologiae moralis. Ed. 4 aucta et recognita. — Freiburg, Herder. 1934. XXIII-586 SS. *5501*
Rimaud J. — [*Allgemeines.*] — Le caractère spirituel de la morale chrétienne. — RechScRel 24 (1934) 385-401. *5502*
Schroons M. O. P. — De katholieke moraal en de oorlog. — Kultuurleven 5 (1934) 620-644; 760-780; 6 (1935) 650-661. *5503*
Reinhold J. O. F. M. — Zum Streit um die *Moralsysteme* des Probabilismus und Probabiliorismus bei den sächsischen Franziskanern im 18. Jahrhundert. — FranzStud 21 (1934) 109-124. *5504*
Deman Th. O. P. — Probabilisme. — Dict. Théol. Cath. XIII col. 417-619. *5505*
Bogdanowicz, von, A. — Muß die *restrictio* mentalis von der katholischen Moraltheologie unbedingt mitgeschleppt werden? — CollectTheol 15 (1934) 236-244. *5506*

[1] Über die allgemeine Moral (de actibus humanis, de lege, de conscientia etc.), vgl. oben « Ethik ».

2. Die Lehre von der Sünde.

Jüssen K. — Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem. II. Teil: Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 20). — Münster i. W., Aschendorff. 1934. VIII-129 pp. *5507*

Landgraf A. — Die Abhängigkeit der Sünde von Gott nach der Lehre der Frühscholastik. — Schol 10 (1935) 161-192; 369-394; 508-540. *5508*

Neveut E. C. M. — Formules Augustiniennes: L'homme peut-il être sans péché? — DivThom(Pi) 38 (1935) 77-84. *5509*

Ziermann B. C. Ss. R. — De definitione peccati actualis secundum mentem Divi Thomae Aquinatis (Diss. Frib.). — Bonnae, Hofbauer-Verlag. 1935. 59 pp. *5510*

Zigon F. — Providentia divina et peccatum. — EphThLov 12 (1935) 51-72. Vgl. n. 4619. *5511*

Kaup J. O. F. M. — Die Tilgung der *läßlichen Sünden* im Fegfeuer nach Bonaventura. — FranzStud 21 (1934) 26-33. *5512*

Zimmermann F. — Läßliche Sünde und Andachtsbeichte. — Innsbruck, « Tyrolia ». 1935. 148 SS. *5513*

Hove, van, A. — [*Erbsünde.*] — Is de erfzonde een loutere zondestat of een deelname aan de zondedaad van Adam? — CollMechl 9 (1935) 612-622. *5514*

Stohr A. — Zur Erbsündenlehre Alberts des Großen. — Festschr. Grabmann 627-650. *5515*

3. Die Lehre von den Tugenden und den ihnen entgegengesetzten Lastern.

a) Allgemeines.

Aldama, de, J. A. — La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo, en los siglos XVI y XVII. — Greg 16 (1935) 562-576. *5516*

Gmurowski A. O. P. — Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu [Erworbene und eingegossene Tugenden]. (Studia Gnesnensia XIII). — Gniezno, Ksiegarni św. Wojciecha w Poznaniu. 1935. 169 pp. *5517*

Journet Ch. — Les vertus surnaturelles dans l'Eglise. — NovVet 10 (1935) 283-311. *5518*

b) Die theologischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Leclef E. — [*Glaube.*] — La surnaturalité de l'acte de foi. — CollMechl 9 (1935) 599-611. *5519*

Pieper J. — Über die *Hoffnung*. — Leipzig, Hegner. 1935. 97 SS. *5520*

Cayré F. — [*Liebe.*] — Les sources de l'Amour Divin. La divine présence d'après saint Augustin. Préface de J. Maritain. — Paris, Desclée de Brouwer. 1933. 271 pp. *5521*

Combès G. — La Charité d'après saint Augustin. — Paris, Desclée de Brouwer. 1934. XIV-322 pp. *5522*

Reuß J. — Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla. — FranzStud 22 (1935) 11-43 ; 158-198. *5523*

c) Die moralischen Tugenden und die ihnen entgegengesetzten Laster.

Bouvier L. S. J. — Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin. (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis, f. I). — Montréal 1935. XVII-199 pp. *5524*

Faidherbe A. J. O. P. — La justice distributive. — Paris, Sirey. 1934. 184 pp. *5525*

Sertillanges A. D. O. P. — Nos serviteurs. — Paris, Editions Spes. 1935. 48 pp. *5526*

Tarasievitch J. M. S. — Humility in the light of St. Thomas (Diss. Frib.). — Ohne Druckort. 1935. VI-310 pp. *5527*

Tonneau J. O. P. — Prodigalité — DictTheolCath. XIII, col. 670-675. *5528*

4. Die Lehre von den Sakramenten.

Merkelbach B. H. O. P. — Quaestiones de variis peccatis in sacramentali confessione medendis. — Liège, La Pensée catholique. 1935. 160 pp. *5529*

D. Pastoraltheologie, Askese, Mystik.

Desnoyers A. O. M. I. — L'essence de la perfection chrétienne d'après saint Thomas d'Aquin. — Revue de l'Univ. d'Ottawa 5 (1935) 57*-68* ; 138*-155*. *5530*

Egenter R. — Das Edle und der Christ. — München, Kösel. 1935. 143 SS. *5531*

Gardeil A. O. P. — La vraie vie chrétienne (Bibl. franç. de phil.) — Paris, Desclée de Brouwer. 1935. 363 pp. *5532*

Garrigou-Lagrange R. O. P. — Un plan de théologie ascétique et mystique. — VieSp 40 (1934) [105] - [112]. *5533*

Gilson E. — La théologie mystique de saint Bernard (Etudes de Phil. méd.). — Paris, Vrin. 1934. 251 pp. *5534*

Gmurowski A. O. P. — Doskonałość chrześcijańska w. myśl zasad św. Tomasza z Akwinu (Studia Gnesnensia VII). — Gniezno, Św. Wojciecha. 1934. III-224 pp. *5535*

Guibert, de, J. S. J. — Vie sacerdotale, vie religieuse et perfection. Comment se pose la question ? — RAscMyst 16 (1935) 231-251 ; 381-397. *5536*

Joret F. D. O. P. — Recueillement. — Paris, Desclée de Brouwer. 1935. 358 pp. *5537*

Le Gaudier A. S. J. — De perfectione vitae spiritualis. Ed. emendata cura et studio P. A. Micheletti. 3 vol. — Torino, Marietti. 1934. 604 ; 536 ; 468 pp. *5538*

Maritain J. — Le chrétien et le monde. — RPh 35 (1935) 1-22. *5539*

Mager A. — Mystik als Lehre und Leben. — Innsbruck, Tyrolia. 1934. 491 SS. *5540*

Maritain J. — L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté. — Recueil Poz. 75-114. *5541*

Menendez-Reigada I. G. O. P. — La dirección espiritual. — Salamanca, « Fides ». 1934. 215 pp. *5542*

Stolz A. O. S. B. — Mystik und christliches Lebensideal. — DivThom(Fr) 13 (1935) 425-436. *5543*

Stolz A. O. S. B. — Theologie der Mystik. — Regensburg, Pustet. 1936. 251 SS. *5544*

Bissen J. M. O. F. M. — Les conditions de la *contemplation* selon saint Bonaventure. — France Franciscaine 17 (1934) 387-404. *5545*

Gabriele di S. M. M. O. C. D. — Il problema moderno della Contemplazione mistica. — VitaCrist 6 (1934) 703-740. *5546*

Knowles D. — Contemplation in Saint Thomas of Aquin. — ClRev 8 (1934) 86-103. *5547*

Lenghart M. — La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor. — Paris, Alcan. 1935. XXXII-72 pp. *5548*

Rohner A. O. P. — Die acht *Seligkeiten*. — DivThom(Fr) 13 (1935) 437-445. *5549*

Richard T. O. P. — Théologie et piété d'après saint Thomas. — Paris, Lethielleux. 1936. 385 pp. *5550*

III. Geschichte des Thomismus.[1]

A. Allgemeine Darstellungen; Sammelwerke.

Grabmann M. — [*Allgemeines.*] — Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Bd. II. — München, Hueber. 1936. XII-649 SS. *5551*

Carretti E. — Lezioni di storia della filosofia. — Bologna, « Bononia ». 360 pp *5552*

Logothète C. — Ἡ Φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ Μέσου Αἰῶνος. T. II. — Athènes. 1934. 396-938 pp. *5553*

Naddeo P. — Breve introduzione alla storia della filosofia. — Torino, Soc. Ed. Int. 1934. XX-160 pp. *5554*

Thieme K. — Das alte Wahre. Eine Bildungsgeschichte des Abendlandes. — Leipzig, Hegner. 1934. 184 SS. *5555*

Wulf, de, M. — History of Mediaeval Philosophy. Vol. I : From the beginnings to the end of the twelfth century. Transl. *E. C. Messenger*. — London, Longmans-Green. 1935. XIV-317 pp. *5556*

1 Abhandlungen zur Geschichte eines *Problems* werden im systematischen Teil (Theologie und Philosophie) zusammen mit der einschlägigen systematischen Literatur verzeichnet.

Für *Personennamen* aus dem systematischen Teil sei auf das Inhaltsverzeichnis verwiesen.

Poorter, de, A. — [*Buchwesen.*] — Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges. — Gembloux, Duculot. 1934. 762 pp. — Vgl. Besprechung von *A. Pelzer.* RNéosc 38 (1935) 344-351. *5557*

Axters St. O. P. — La critique textuelle médiévale doit-elle être désormais établie en fonction de la « Pecia » ? (Une réponse à Monsieur l'Abbé Destrez). — Angel 12 (1935) 262-295. *5558*

Corte, de, M. — Sur l'histoire de la *Philosophie chrétienne.* — RPh 35 (1935) 155-163. *5559*

Romeyer B. S. J. — La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. I : Des origines aux Alexandrins. II : Des Alexandrins à la mort de saint Augustin (Bibl. cathol. des sciences relig., 67). — Paris, Bloud et Gay. 1935-36. 188 ; 180 pp. *5560*

B. Vorgeschichte des Thomismus.

Paré G., Brunet A., Tremblay P. — [*Allgemeines.*] — La Renaissance du XIIme sièle. Les Ecoles et l'Enseignement. — Paris, Vrin. 1933. 324 pp. *5561*

Landgraf A. — [*Abaelard.*] — Ecrits théologiques de l'école d'Abaelard. Textes inédits (Spicileg. sacrum Lov., 14). — Louvain. 1934. LVIII-330 pp. *5562*

Landgraf A. — Petri Abaelardi Expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos abbreviatio. — Bohosl 13 (1935) 1-5 ; 89-111 ; 197-212. *5563*

Schmeidler B. — Der Briefwechsel zwischen Abaelard und Heloise als eine literarische Fiction Abaelards. — ZKG 52 (1935) 323-338. *5564*

Albertus Magnus. — Semana *Albertina.* — Quito, Edit. Sto Domingo. 1933. 240 pp. *5565*

Gillet M. St. O. P. — Saint Albert le Grand. — Juvisy, Routier. 20 pp. *5566*

Grabmann M. — Die Lehre des hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus. — M. Geistesleben 285-312. *5567*

Grabmann M. — Die Stuttgarter Handschrift des ungedruckten Ethikkommentars Alberts des Großen. — M. Geistesleben 313-324. *5568*

Grabmann M. — Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik. — M. Geistesleben 325-412. *5569*

Henquinet F. M. — Vingt-deux questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de saint Thomas d'Aquin. — NSchol 9 (1935) 283-328. *5570*

Henquinet F. M. O. F. M. — Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IVme livre des Sentences. — RechThéolAM 7 (1935) 263-293. *5571*

Meersseman G. O. P. — Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueillis et rédigés par saint Thomas d'Aquin. — RNéosc 38 (1935) 64-83. *5572*

Ostlender H. — Das Kölner Autograph des Matthäuskommentars Alberts des Großen. — Jahrbuch des Köln. Geschichtsvereins 17 (1935) 129-142. *5573*

Pelster F. S. J. — Die ersten beiden Kapitel der Erklärung Alberts des Großen zu De animalibus in ihrer ursprünglichen Fassung. Nach Cod. Vat. lat. 718. — Schol 10 (1935) 229-240 *5574*

Pelster F. S. J. — Um die Datierung Alberts des Großen Aristotelesparaphrase. — PhJb 48 (1935) 443-461. *5575*

Salman D. O. P. — Albert le Grand et l'Averroïsme latin. — RScPhTh 24 (1935) 38-64. *5576*

Schwertner T. M. O. P. — St. Albert the Great (Science and Culture Series). — New-York, Bruce Publishing Company. 1932. XXXI-375 pp. *5577*

Teicher J. — Alberto Magno e il Commento medio di Averoè sulla « Metafisica ». — Studi ital. Filol. class. 9 (1934) 201-216. *5578*

Algazel. — *Algazel's* Metaphysics. Transl. *J. T. Muckle* C. S. B. — Toronto, St. Michael's College. 1933. XIX-247 pp. *5579*

Ferté J. — Rapports de la somme d'*Alexandre de Halès* dans son « De fide » avec Philippe le Chancelier. — RechThéolAM 7 (1935) 381-402. *5580*

Clyton J. — [*Anselm von Canterbury.*] — Saint Anselm, A Critical Biography. — Milwaukee, The Bruce Publishing Company. 1933. 165 pp. *5581*

Druwé E. S. J. — Libri sancti Anselmi « Cur Deus homo » prima forma inedita. — Romae, Pont. Univers. Greg. 1933. XII-106 pp. *5582*

Schmitt F. S. O. S. B. — Zur Entstehungsgeschichte von Anselms « Cur Deus homo ». — ThR 34 (1935) 217-224. *5583*

Bliemetzrieder F. — L'œuvre d'*Anselme de Laon* et la littérature théologique contemporaine. II. Hugues de Rouen (suite). — RechThéolAM 7 (1935) 28-51. — Vgl. n. 4736. *5584*

Bliemetzrieder F. — Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon. — ZKG 53 (1934) 117-170. *5585*

Birkenmajer A. — Classement des ouvrages attribués à *Aristote* par le moyen âge latin (Union académique internationale, Prolegomena in Aristotelem latinum I). — Cracovie, Impr. de l'Université. 1932. 21 pp. *5586*

Böhner Ph. O. F. M. — Der Aristotelismus im M. A. — FranzStud 22 (1935) 338-347. *5587*

Corte, de, M. — Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du Traité de l'âme d'Aristote (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. LXV). — Paris, Droz. 1934. 89 pp. *5588*

Grabmann M. — Aristoteles im Werturteil des Mittelalters. — M. Geistesleben 62-102. *5589*

Jochem O. — Scholastisches, Christliches und Medizinisches aus dem Kommentar des Theophilos Korydalleus zu Aristoteles Schrift von der Seele (Diss.). — Gießen, Univ.-Druck. 1935. 78 SS. *5590*

Kalthoff P. — Das Gesundheitswesen bei Aristoteles. — Berlin, Dümmler. 1934. XV-372 SS. *5591*

Pauler, von, A. — Aristoteles. — Paderborn, Schöningh. 1933. 128 SS. *5592*

Preußische Staatsbibliothek. — Aristoteles. In : Gesamtkatalog der Preuß. Bibliotheken, herausgegeben von der Preuß. Staatsbibliothek. — Berlin, Preuß. Druckerei und Verlagsaktiengesellschaft. 1934. Sp. 577-732. *5593*
Smith J. A. — Aristotle. — Philosophy 10 (1935) n. 37. *5594*
Capone-Braga G. — S. *Agostino* ha letto Platone ? — RivFil 25 (1934) 156-164. *5595*
Grabmann M. — Der Einfluß des hl. Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter. — M. Geistesleben 1-24. *5596*
Guzzo A. — Agostino contro Pelagio. 2ª Ed. — Torino, L'Erma. 1934. 238 pp. *5597*
Marrou H. J. — Saint Augustin et l'encyclopédisme philosophique. — RevEtL 12 (1934) 280-283. *5598*
Preußische Staatsbibliothek. — Augustinus. In : Gesamtkatalog der Preuß. Bibliotheken, herausgegeben von der Preuß. Staatsbibliothek. — Berlin, Preuß. Druckerei und Verlagsaktiengesellschaft. 1935. Sp. 477-588. *5600*
Zarb S. O. P. — Chronologia Enarrationum S. Augustini in Psalmos. — Angel 12 (1935) 52-81 ; 245-253. *5601*
Glorieux P. — [« *Geraldini* »] — « Contra Geraldinos ». L'enchaînement des polémiques. — RechThéolAM 7 (1935) 129-155. — Vgl. n. 4858. *5602*
Forest A. — *Gilbert de la Porrée* et les écoles du XIIme siècle. — RevCoursConfér 35, II (1934) 410-420 ; 640-651. *5603*
Alaejos U. — Moisés *Maimonides* (centenario). Israelita, pero al servicio de España. — Contemporanea 3 (1935) 364-372. *5604*
Bamberger F. — Das System des Maimonides. Eine Analyse des More Nebuchim vom Gottesbegriff aus. — Berlin, Schocken. 1935. 137 SS. *5605*
Bergmann J. — Maimonides als Erzieher. — MonGeschWissJud (1935) 89-101. *5606*
Elbogen I. — Moses ben Maimons Persönlichkeit. — MonGeschWissJud. (1935) 65-80. *5607*
Elbogen I. — Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon. — Berlin, Schocken. 1935. 40 SS. *5608*
Finkelstein L. — Maimonides and the Tannaitic Midrashim. — JewQuartRev 25 (1935) 469-518. *5609*
Goldberg O. — Maimonides. Kritik der jüdischen Glaubenslehre. — Wien, Glanz. 1935. 119 SS. *5610*
Guttmann M. — Maïmonide sur l'universalité de la morale religieuse. — RevEtJuiv XIXC (1935) 34-43. *5611*
Guttmann M. — Zur Quellenkritik des Mischneh Thora. — MonGesch WissJud (1935) 148-159. *5612*
Grünewald M. — Die Stellung Achad Haams zu Maimonides. — MonGesch WissJud (1935) 168-180. *5613*
Heinemann I. — Maimuni und die arabischen Einheitslehrer. — MonGesch WissJud (1935) 102-148. *5614*
Löw I. — Notizen zu Realien bei Maimuni. — MonGeschWissJud (1935) 159-164. *5615*
Maïmonides. — Textes inédits de Maïmonide. — RevEtJuiv XIXC (1935) 17-33. *5616*

Schachnowitz S. — Rabbi Mosche ben Maimon. Ein Lebenswerk für Gott, Israel und Thora. — Frankfurt a. M., Sänger. 1935. 53 SS. *5617*

Sidersky D. — Introduction au « qadosch hahodesch » de Maïmonide. — RevEtJuiv XIXC (1935) 49-55. *5618*

Teicher J. — Observations critiques sur l'interprétation traditionelle de la doctrine des attributs négatifs chez Maïmonide. — RevEtJuiv XIXC (1935) 56-175. *5619*

Wahrmann N. — Zewi Hirsch Chajes' Verteidigung der Schriften Moses ben Maimons. — MonGeschWissJud (1935) 164-168. *5620*

Weill J. — Hommage à Maïmonide (800me anniversaire de Maïmonide). — RevEtJuiv XIXC (1935) 1-8. *5621*

Wolff H. — Brief des R. Moses an seinen Jünger Josef b. Jehuda ibn Aknin. — MonGeschWissJud (1935) 81-89. *5622*

Landgraf A. — Die Stellungnahme der Frühscholastik zur wissenschaftlichen Methode des *Petrus Lombardus*. — CollFranc 4 (1934) 513-521. *5623*

Lottin O. O. S. B. — Le prologue des Gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers. — RechThéolAM 7 (1935) 70-73. *5624*

Lottin O. O. S. B. — Un commentaire sur les Sentences tributaire d'Odo Rigaut. — RechThéolAM 7 (1935) 402-405. *5625*

Hoffmann E. — [*Plato.*] — Platonismus und Mystik im Altertum. — Heidelberg, Winter. 1935. 158 SS. *5626*

Ivánka, von, E. — Die Polemik gegen Platon im Aufbau der aristotelischen Metaphysik. — Schol 9 (1934) 520-542. *5627*

Lester-Garland L. V. — Plato, Aristotle and catholicism. — The Hibbert Journal (Londres) 31 (1932-33) 558-570. *5628*

Neugebauer H. — Platonische Mystik. — München - Planegg, Barth. 1934. 164 SS. *5629*

Corte, de, M. — L'expérience mystique chez *Plotin* et chez saint Jean de la Croix. — EtCarm 20 (1935) II, 164-215. *5630*

Henry P. — Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Vict., s. Augustin et Macrobe. — Louvain, « Spicil. Sacrum Lovan ». 1934. 391 pp. *5631*

Lampen W. — Citaten uit de werken van *Pseudo-Dionysius*. — Studia catholica 10 (1934) 356-366. *5632*

Ottaviano C. — [*Wilhelm v. C.*] — Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches. — Napoli, A. Morano. 1935. 59 pp. *5633*

Masnovo A. — La crisi pretomistica. — Recueil Poz. 115-142. *5634*

Landgraf A. — Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du XIIme siècle. Conclusions. — RechThéolAM 7 (1935) 113-128. *5635*

Moore P. S. — The Authorship of the Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum. — NSchol 9 (1935) 209-225. *5636*

C. Das 13. und 14. Jahrhundert.

1. Der hl. Thomas von Aquin.

a) Das Leben des hl. Thomas.

Diaccini R. O. P. — Vita di San Tommaso d'Aquino. — Roma, Edizioni Cateriniane. 1934. XII-331 pp. *5637*

Thonnat R. P. — Saint Thomas d'Aquin. — Paris, Bonne Presse. 1934. 138 pp. *5638*

b) Die Persönlichkeit des hl. Thomas.

Bachiller R. O. P. — La personalidad de Santo Tomás de Aquino desde el punto de vista filosófico. — Contemporanea 3 (1935) 92-103. *5639*

c) Die Auktorität des hl. Thomas.

Cantarella R. — Canone Grego inedito di Giuseppe vescovo di Methone in onore di San Tommaso d'Aquino. — Archivum Fratrum Praedicatorum 4 (1934) 145-185. *5640*

d) Die Werke des hl. Thomas.

1. Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen.

Thomas Aq. — Somme théologique (Editions de la Revue des Jeunes). La Justice. Tome II (II-II qq. 63-66), Tome III (II-II qq. 67-79). Trad. par *C. Spicq* O. P. (393 ; 506 pp.). — La Loi (I-II qq. 90-97). Trad. par *P. Laversin* O. P. (357 pp.). — L'Au-delà (Suppl. qq. 69-74). — Trad. par *J. Wébert* O. P. (352 pp.). — La Charité. Tome I (II-II qq. 23-26). Trad. par *H. D. Noble* O. P. (435 pp.). — Paris-Tournai-Rome, Desclée. 1935-36. *5641*

Thomas Aq. — Die deutsche Thomas-Ausgabe. Herausgegeben vom kathol. Akademikerverband. — XXVII. Bd.: Christi Leben (III qq. 35-45). Bearb. von *B. Herlt* O. S. B. und *L. Soukup* O. S. B. — Salzburg, Pustet. 1935. 323 SS. *5642*

Thomas Aq. — Summa theologica. Ins Neugriechische übersetzt von *J. Karmiri*. Bd. I : I qq. 1-13. — Athen, Typ. Paraskeya Leoni. 1935. 230 pp. *5643*

Thomas Aq. — Summa Teologica. Vol. I : I qq. 1-26. Primeira traduçaô portuguesa, acompanhada do texto latino, por *A. Correia*. — Saô Paulo, Odeon. 1934. 484 pp. *5644*

Thomas Aq. — Compendio della Somma Teologica di S. Tommaso d'Aquino. Ed. *G. dal Sasso*. — Padova, Gregoriana. 1935. 461 pp. *5645*

Thomas Aq. — The Compendium Theologiae (Pars. I, tr. 2), translated from the latin by *R. J. Dunn* (St. Michael's College Philosophical Texts). — Toronto, St. Michael's College. 1934. 194 pp. *5646*

Thomas Aq. — La perfezione della Vita spirituale. Trad. *P. Matteoni* O. P. — Fiesole, « Vita Cristiana ». *5647*

Thomas Aq. — De immortalitate animae. Cuestion inédita de Santo Tomás de Aquino, publicado con introdución y notas per *E. Gómez* O. P. (Bibl. de Tom. Españoles, vol. III, serie manual). — Madrid-Valencia. 1935. 91 pp. *5648*

Thomas Aq. — Quaestio de gratia Capitis (III q. 8). Accedunt textus inediti S. Alberti Colon. et Ulrici de Argentina. Ed. *I. Backes* (Florileg. Patrist. 40). — Bonn, Hanstein. 1935. 31 pp. *5649*

Thomas Aq. — Sermo seu Tractatus de ente et essentia. Ed. *L. Baur.* Editio altera emendata (Opuscula et textus, Series scholast. I). — Monasterii, Aschendorff. 1933. 66 pp. *5650*

Thomas Aq. — Vom Sein und der Wesenheit. Übers. *A. M. Meister.* — Freiburg i. Br., Herder. 1935. x-76 SS. *5651*

Thomas Aq. — Des hl. Thomas von Aquin Erläuterungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis, zum Vater unser und zu den 10 Geboten. Herausg. *H. Raskop.* — Köln, Bachem. 1936. 216 SS. *5651a*

Stein E. — Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Wörterverzeichnis). — Breslau, Franke. 1934. 58 SS. *5652*

2. Studien und Kommentare zu den Werken des hl. Thomas.

Axters St. O. P. — Pour l'état des manuscrits des Questions disputées de saint Thomas d'Aquin. — DivThom(Pi) 38 (1935) 129-159. *5653*

Axters St. O. P. — Frère Jacobin d'Asti a-t-il été un faussaire ? — Angel 12 (1935) 502-517. *5654*

Deman Th. O. P. — Eclaircissements sur Quodlibet VIII a. 13. — DivThom(Pi) 38 (1935) 42-61. *5655*

Glorieux P. — Aux origines du Quodlibet. — DivThom(Pi) 38 (1935) 502-522. *5656*

Grabmann M. — Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handschriftlicher Forschungen dargestellt. — M. Geistesleben 429-489. *5657*

Hugueny E. O. P. — L'« Adoro te » est-il de saint Thomas ? — ArchFratrPraed 4 (1934) 221-225. *5658*

Käppeli Th. O. P. — Ein Fragment des Neapler Thomasautographs in S. Domenico in Bologna. — ArchFratrPraed 5 (1935) 343-346. *5659*

Laubenthal R. — Das Verhältnis des hl. Thomas von Aquin zu den Arabern in seinem Physikkommentar (Würzburg, Phil. Diss. 1933). — Kallmünz, Lassleben. 1934. IV-86 SS. *5660*

Lumbreras P. O. P. — De vitiis et peccatis (I-II qq. 71-89). — Romae, « Angelicum ». 1935. XII-202 pp. *5661*

Masnovo A. — Esegesi tomistica (Utrum intellectus possit esse falsus : I q. 85 a. 6). — RivFilNeosc 27 (1935) 329-337. *5662*

Ottaviano C. — A proposito della paternità tomistica di un « Tractatus de universalibus » e della data del « De unitate intellectus ». — Sophia 3 (1935) 134-140. *5663*

Pègues Th. O. P. — Dictionnaire de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. 2 vol. — Toulouse, Privat. 1935. 1383 pp. *5664*

Pelster F. S. J. — Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag. — Greg 16 (1935) 325-348 ; 531-561. *5665*

Pierrot M. O. S. B. — Un exemple de la méthode théologique de saint Thomas : le Traité de la Sainte Trinité. — Bull. Joseph Lotte 6 (1935) 458-465. *5666*

Déodat de Basly O. F. M. — Scotus docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique. Synthèse de sa construction doctrinale. — Paris, « France Franciscaine ». 1934. 320 pp. *5704*

Longpré E. — Nouveaux manuscrits des Réportations de Duns Scot. — WissWeish 2 (1935) 229-236. *5706*

Maquart F. X. — Faut-il reviser les jugements des thomistes concernant la doctrine de Scot ? — RPh 34 (1934) 400-435. *5707*

Müller M. — Stand der Skotus-Forschung 1933. — WissWeish 1 (1934) 63-71 ; 147-153. *5708*

Schwitzer R. O. F. M. — Die skotische Bibliothek in Salzburg. — Franz Stud 22 (1935) 348-354. *5709*

Eckart. — Magistri *Eckardi*. Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. I Super Oratione Dominica. Ed. *R. Klibansky*. 1934. XVI-17 pp. — II Opus-tripartitum Prologi. Ed. *H. Bascour* O. S. B. 1935. XI-40 pp. — Lipsiae, Meiner. *5710*

Bascour H. — La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse. — RechThéolAM 7 (1935) 294-320. *5711*

Bernhart J. — Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart. — Berlin, Thomas-Verlag. 57 SS. *5712*

Brethauer K. — Neue Eckharttexte. Eine Nachlese bei Nikolaus von Lindau. — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 70 (1933) 68-80. *5713*

Brethauer K. — Neue Eckharttexte und Mystikerhandschriften. — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 69 (1932) 241-276. *5714*

Dempf A. — Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk. — Leipzig, J. Hegner. 1934. 238 SS. *5715*

Jürgens H. — Meister Eckehart. Der Gottesfreund vom Rhein. — Gettenbach, Lebensweiser-Verlag. 1935. 48 SS. *5716*

Krebs E. — Zur Interpretation Eckharts. — ThR 34 (1935) 433-439. *5717*

Kühnel J. — Meister Eckhart. — Habelschwerdt, Franke. 1934. 62 SS. *5718*

Mugler E. — Gottesdienst und Menschenadel. 4. Buch : Die katholische Kirche und Meister Eckehart. — Stuttgart, F. Fromann. 1931. IV-168 SS. *5719*

Müller M. — Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem und die Stellungnahme der Skotisten. — WissWeish 2 (1935) 169-216. *5720*

Oltmanns K. — Meister Eckhart. — Frankfurt a. M., Klostermann. 1935. 213 SS. *5721*

Pahncke M. — Materialien zu Meister Eckeharts Predigt über die Armut des Geistes (Festgabe Philipp Strauch). — Halle, Niemeyer. 1932. 159 SS. *5722*

Piesch H. — Meister Eckharts Ethik. — Luzern, « Vita Nova ». 1935. XV-183 SS. *5723*

Schneider Th. — Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts (Münsterer phil. Diss.) — Berlin, Junker und Dünnhaupt. 1935. 130 SS. *5724*

Schwarz H. — Ekkehart, der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang. — Berlin, Junker und Dünnhaupt. 1935. 128 SS. *5725*

Seeberg E. — Meister Eckhart. — Tübingen, J. C. B. Mohr. 1934. 64 SS. *5726*

Skutella M. — Zur philosophischen Eckhartforschung. — Beitr. Gesch. deutsch. Sprache Liter. 56 (1932) 138-145. *5727*

Demers G. E. — Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge ». Autour d'un texte de Maître *Ferrier* de Catalogne (1275). — Publications ... d'Ottawa I 105-140. *5728*

Gonsalvus Hisp. O. F. M. — Quaestiones disputatae et de Quodlibet. Ed. *L. Amoros* O. F. M. (Bibl. schol. Medii Aevi, IX). — Firenze, Quaracchi. 1935. LXXX-48 pp. *5729*

Roth B. O. F. M. — *Franz von Mayronis* und der Augustinismus seiner Zeit. — FranzStud 22 (1935) 44-75. *5730*

Grabmann M. — Kaiser *Friedrich* und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie. — M. Geistesleben 103-137. *5731*

Franceschini E. — *Giovanni Pago :* Le sue « Rationes super Praedicamenta Aristotelis » e la loro posizione nel movimento aristotelico del secolo XIII. — Sophia 2 (1934) 172-182 ; 329-350 ; 476-486. *5732*

Longpré E. O. F. M. — *Robert Grossetête* et l'Immaculée Conception. — ArchFrancHist 26 (1933) 550-551. *5733*

Thomson S. H. — The Summa in VIII Libros Physicorum of Grosseteste. — Isis 22 (1934) 12-18. *5734*

Thomson S. H. — Grosseteste's Topical Concordance of the Bible and the Fathers. — Speculum 9 (1934) 139-144. *5735*

Fries A. C. Ss. R. — De commentario *Guerrici de S. Quintino* in libros Sententiarum. — ArchFratrPraed 5 (1935) 326-370. *5736*

Grabmann M. — Kardinal *Guilelmus Petri de Godino* († 1336) und seine Lectura Thomasina. — M. Geistesleben 559-575. *5737*

Planzer D. O. P. — Gab es eine gekürzte Redaktion des lateinischen Horologium sapientiae des sel. *Heinrich Seuse ?* — DivThom(Fr) 13 (1935) 78-94 ; 208-218 ; 315-340. *5738*

Grabmann M. — *Helwicus Theutonicus* (Helwic von Germar ?), der Verfasser der pseudothomistischen Schrift De dilectione Dei et proximi. — M. Geistesleben 576-584. *5739*

Regnier A. — La terminologie mystique d'*Ibn Arabi.* — Muséon (1935) 145-162. *5740*

Baudry L. — [*Joh. Canonicus.*] — En lisant Jean le Chanoine. — Arch HDoctr 9 (1934) 175-197. *5741*

Lechner J. — Die Quaestionen des Sentenzenkommentars des *Joh. von Rodington* O. F. M. — FranzStud 22 (1935) 232-248. *5742*

Baudry L. — Les rapports de Guillaume d'*Occam* et de Walter Burleigh. — ArchHDoctr 9 (1914) 155-173. *5744*

Fischer J. — Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers *Odo.* — S.-A. aus Biblica 15 (1934) 50-93. *5745*

Jansen B. — Die Seelenlehre *Olivis* und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil. — Schol 10 (1935) 241-244. *5746*

Jansen B. — Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis. — Schol 10 (1935) 406-408. *5747*

Simonin H. D. O. P. — Magister *Petrus Hispanus* O. P. — ArchFratrPraed 5 (1935) 340-343. *5748*

Avinyó J. — [*Raymund Lull.*] — Les obres auténtiques del beat Ramon Lull. Repertori bibliografie. — Barcelona, Porter. 1935. 320 pp. *5749*
Battlori M. — Al margen de un incunable Luliano. — Razón y Fe 108 (1935) 443-450. *5750*
Carreras y Artau Th. — Raymund Lull und der Geist seiner Philosophie. — WissWeish 2 (1935) 217-228. *5751*
Carreras y Artau Th. — Die metaphysischen Grundlagen der lullischen Philosophie. — WissWeish 2 (1935) 266-287. *5752*
Cramer von Bessel H. H. — Raimundo Lullos « Ars Magna ». — Wiss Weish 2 (1935) 246-265. *5753*
Miscellánia Lulliana. — Homenatge al B. Ramon Lull en occasió del VII centenario de la seva naixença. — Barcelona, Estudis Franciscans. 1935. 450 pp. *5754*
Ramon Llull. — Libre de Meravelles, a cura de *S. Galmés.* Vol. I, II, III, IV. — Barcelona, Editorial Barcino. 1931-1934. 162; 159; 176; 359 pp. *5755*
Sureda-Blanes Fr. — El B. Ramón Lull. Su época, sus obras, sus empresas. — Madrid, Espasas-Calpe. 1934. XLIX-392 pp. *5756*
Dickson Ch. — Le cardinal *Robert de Courson.* Sa vie. — ArchHDoctr 9 (1934) 53-142. *5757*
Sharp D. — *Simonis de Faversham* (c. 1240-1306): Quaestiones super tertium De anima. — ArchHDoctr 9 (1934) 307-368. *5758*
Grabmann M. — Studien über den Averroisten *Taddeo da Parma.* — M. Geistesleben 239-260. *5759*
Jugie M. — *Theophanes Nicaenus* († 1381): Sermo in Ss. Deiparam. — Romae, Pont. Athenaeum Semin. Rom. 1935. XXXII-222 pp. *5760*
Weisweiler H. S. J. — Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono *Ulrichs von Straßburg* und anderer Handschriften in Innsbruck. — ZKathTh 59 (1935) 442-446. *5761*
Koch J. — Neue Aktenstücke zu dem gegen *Wilhelm Ockham* in Avignon geführten Prozeß. — RechThéolAM 7 (1935) 353-381. *5762*
Grabmann M. — Die Proklosübersetzungen des *Wilhelm von Moerbeke* und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters. — M. Geistesleben 413-423. *5763*

D. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.

1. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Wasik W. — *L'aristotélisme* populaire comme fragment de la Renaissance. — Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la Civilisation 9 (1935) 33-60. *5764*
Elisée de la Nativité O. C. D. — [*Karmeliten.*] — La vie intellectuelle des Carmes. — EtCarm 20 (1935) II, 93-157. *5765*
Löhr G. O. P. — Die Dominikaner an der *Leipziger Universität* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 30. Heft). — Vechta, Albertus-Verlag. 1934. 116 SS. *5766*

Cereceda F. — Recurso a las actas del *Tridentino* en la lucha de auxiliis. — EstEcl 14 (1935) 257-269. 5767

2. Einzelne Personen.

Bozza T. — [*Cajetanus.*] — Saggio bibliografico. — RivFilNeosc 27 (1935) 163-166. 5768

Daffara M. O. P. — Tomaso de Vio Gaetano interprete e commentatore della morale di S. Tomaso. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I, 75-102. 5769

Fei R. O. P. — Fr. Tomaso Gaetano (1468-1534) « L'uomo delle singolari opinioni ». — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I, 127-148. 5770

Grabmann M. — Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule. — M. Geistesleben 602-612. 5771

Prandoni N. — La figura del Card. Gaetano e la sua attivitá scientifica. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I, 149-162. 5772

Vosté I. M. O. P. — Cardinalis Cajetanus in Vetus Testamentum, praecipue in Hexaemeron. — Angel 12 (1935) 305-332. 5773

Zarb S. M. O. P. — La dottrina del Gaetano intorno al canone biblico. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. I, 103-126. 5774

Amerio R. — L'opera teologico-missionaria del *Campanella* nei primordi di Propaganda Fide. Nota praeventiva con saggi inediti del Reminiscentur. — ArchFratrPraed 5 (1935) 174-193. 5775

De Mattei R. — Studi Campanelliani (Biblioteca storica Sansoni, vol. X). — Firenze, Sansoni. 1934. 154 pp. 5776

Kock, de, F. — Thomas Campanella. — Ons Geloof 20 (1934) 394-403. 5777

Teicher J. — [*Cartesius.*] — Spunti cartesiani nella filosofia arabo-giudaica. — Giornale crit. di Fil. Ital. 16 (1935) 101-130. 5778

Grabmann M. — Der Liber de divina sapientia des *Jakob von Lilienstein*. Eine ungedruckte scholastisch-mystische Summa aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts. — M. Geistesleben 585-601. 5779

Van Steenberghen F. — La réédition des œuvres de *Jean de St. Thomas*. — RNéosc 38 (1935) 130-134. 5780

Beltrán de Heredia V. O. P. — El Maestro *Juan de la Peña* O. P. — CiencTom 51 (1935) 325-356 ; 52 (1935) 40-60 ; 145-178. 5781

Hamel A. — Der junge *Luther* und Augustin. Bd. I : Der Sententiar von 1509-1510 und Exeget der Psalmen von 1513-1515 in seinem Verhältnis zu Augustin. — Gütersloh, Bertelsmann. 1934. xv-350 SS. 5782

Vignaux P. — Luther, commentateur des Sentences (Etudes de Phil. Méd., XXI). — Paris, Vrin. 1935. 113 pp. 5783

Beltrán de Heredia V. O. P. — El maestro *Mancio* del Corpus Christi. — CiençTom 51 (1935) 7-103. 5784

Meier L. O. F. M. — Der Studiengang des Ex-Dominikaners *Narcissus Pfister* O. S. B. an der Universität Köln. — ArchFratrPraed 4 (1934) 228-257. 5785

Banfi F. — Fra *Niccolò de Mirabili* O. P., Reggente dello Studio di S. Maria Novella di Firenze. — MemDom 52 (1935) 177-182 ; 268-275 ; 305-310. 5786

Villoslada R. G. S. J. — *Pedro Crockaert* O. P., maestro de Francisco de Vitoria. — EstEcl 14 (1935) 174-201. *5787*

Weil E. — Die Philosophie des Pietro *Pomponazzi*. — ArchGPh 41 (1932) 127-176. *5788*

Troilo E. — L'Oroscopo delle religioni : Pietro d'Abano e Pietro Pomponazzi. — Sophia 3 (1935) 49-63. *5789*

Avinyó J. — Breu estudi crític del filòsof català *Ramon Sibiuda*. — Crit 11 (1935) 127-138. *5790*

Ferro A. — La filosofia di *Spinoza* e la filosofia ebraica medioevale. — Giornale crit. di Fil. Ital. 16 (1935) 50-64 ; 169-180. *5791*

Barcia Trelles C. — Internacionalistas españoles del siglo XVI : Francisco *Suarez* (1546-1617). — Valladolid, Cuesta. 1934. 178 pp. *5792*

Stegmüller F. — Zwei Autographe des Franz Suarez über seine Lehrdifferenzen mit Ludwig Molina. — RömQschr. 1934. 333-339. *5793*

Bertini G. M. — Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de *Francisco de Vitoria* (Conferencias). — Salamanca, Universidad. 1933. 55 pp. *5794*

Carro V. O. P. — Dos obras importantes del Maestro Francisco de Vitoria fundator del Derecho de Gentes. — Angel 12 (1935) 44-51. *5795*

Vitoria, de, F. O. P. — Anuario de la Asociación *Francisco de Vitoria*. Vol. V (1932-1933). — Madrid, La Rafa. 1934. 289 pp. *5796*

Villoslada R. G. — Erasmo y Vitoria. — Razón y Fe 107 (1935) 19-38. *5797*

E. Die Gegenwart (19. und 20. Jahrhundert).

1. Die Bedeutung des hl. Thomas für die Gegenwart.

Ceriani G. — Un giubileo filosofico in Italia (Contributi della Neoscolastica Italiana). — ScuolCatt 63 (1935) 243-250. *5798*

Lebon W. — La paix internationale et les universités catholiques. — RevUnOtt 5 (1935) no. 2. *5799*

Maritain J. — Der Thomismus und der Mensch in der Zeit. Übers. *K. Holzamer*. — Köln, Gilde-Verlag. 1933. 43 SS. *5800*

Padovani U. A. — Il neotomismo italiano. — ScuolCatt 63 (1935) 44-55. *5801*

Rossi A. C. M. — Il X Congresso nazionale di filosofia. — DivThom(Pi) 38 (1935) 537-563. *5802*

Vleeschauwer, de, H. J. — Stroomingen in de hedendaagsche wijsbegeerte. — Bruxelles, Standaard. 1934. 210 pp. *5803*

2. Die philosophischen und theologischen Strömungen.

Basili de Rubí. — Deu anys de filosofia cristiana. — Crit 11 (1935) 5-19. *5804*

Beraldo C. S. J. — Il X Congresso nazionale di Filosofia della Società filosofica italiana. — Greg 16 (1935) 586-596. *5805*

Dominguez D. — El Neoscolasticismo y la Compañía de Jesús. — EstEcl 14 (1935) 318-332 ; 540-554. *5806*

Gardeil H. D. O. P. — Les étapes de la philosophie idéaliste (Le Saulchoir, Bibliothèque de Philosophie I). — Paris, Vrin. 1935. 251 pp. *5807*

Gorce M. M. — Le néo-réalisme bergsonien-thomiste. — Sophia 3 (1935) 35-47 ; 145-160. *5808*

Jansen B. S. J. — Die geistige Lage von heute und die scholastische Philosophie. — StZt 128 (1934) 40-49. *5809*

Jolivet R. — Le VIIIme congrès international de philosophie (Prague, 2-7 sept. 1934). — RThom 18 (1935) 79-92. *5810*

Maritain J. — L'idéal historique d'une nouvelle Chrétienté. — VieInt 33 (1935) 181-232. *5811*

Michalski K. — Tomizm wobec współczesnej filozofji dziejów (Le thomisme et la philosophie contemporaine de l'histoire). — Recueil Poz. 1-31. *5812*

Olgiati F. — La filosofia bergsoniana ed il realismo. — RivFilNeosc 27 (1935) Suppl. II, 59-70. *5813*

Souilhé J. S. J. — La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours. I. De Descartes à Chateaubriand. II. Les temps modernes. — Paris, Bloud et Gay. 1934. 156 ; 156 pp. *5814*

Stefanini L. — Idealismo cristiano. — Padova, Zannoni. s. a. 120 pp. *5815*

3. Einzelne Personen.

Brandi K. — Franz *Ehrle*. — Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1934. 40-48. *5816*

Mazzantini C. — Martino *Heidegger*. Linee fondamentali della sua filosofia. — RivFilNeosc 27 (1935) 14-30 ; 268-282. *5817*

Hugueny E. O. P. — L'œuvre exégétique et historique du R. P. *Lagrange*. — RThom 18 (1935) 653-658. *5818*

Ceriani G. — Alcuni riflessi su l'edizione nazionale delle opere di *A. Rosmini*. — RivFilNeosc 27 (1935) 244-258. *5819*

Grabmann M. — Matthias Josef *Scheebens* theologisches Lebenswerk. — KathGed 8 (1935) 10-34. *5820*

Wilms H. O. P. — Matthias Josephus Scheeben, theologus Coloniensis. — Angel 12 (1935) 518-530. *5821*

Raeymaeker, de, L. — De Philosophie van *Scheler*. — Mechelen, N. V. Het Kompas. 1934. 85 pp. *5822*

Pohl W. — Otto *Willmanns* religiöser Entwicklungsgang. — Wien, Österr. Bundesverlag. 1935. 32 SS. *5823*

Tencajoli O. F. — Il Cardinale Tommaso Maria *Zigliara* (1833-1893). — MemDom 52 (1935) 160-176. *5824*

Abkürzungen zur « Thomistischen Literaturschau ».

AnalOP = Analecta Ordinis Praedicatorum
AnalSTarrac = Analecta Sacra Tarraconensia
Angel = Angelicum
Anton = Antonianum
ArchElsKG = Archiv für Elsässische Kirchengeschichte
ArchFrancHist = Archivum Franciscanum Historicum
ArchFPraed = Archivum Fratrum Praedicatorum
ArchGPh = Archiv für Geschichte der Philosophie und Soziologie
ArchHistDoctr = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge
ArchKathKR = Archiv für kathol. Kirchenrecht
ArchPh = Archives de Philosophie
ArchRWirtschPh = Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie
ArchSystPh = Archiv für systematische Philosophie und Soziologie
BenedMschr = Benediktinische Monatsschrift
BullInstCathPar = Bulletin de l'institut catholique de Paris
BullThom = Bulletin Thomiste
CiencTom = La Ciencia Tomista
CivCatt = La Civiltà Cattolica
ClRev = The Clergy Review
CollFranc = Collectanea Franciscana
CollMechl = Collectanea Mechliniensia
Crit = Criterion
DivThom(Fr) = Divus Thomas (Freiburg)
DivThom(Pi) = Divus Thomas (Piacenza)
DtLitZtg = Deutsche Literaturzeitung
DtVschrLitWiss = Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
DublRev = The Dublin Review
EcclRev = American Ecclesiastical Review
EphThLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EstFrancisc = Estudis Franciscans
EstEcl = Estudios Eclesiasticos
Et = Etudes
EtFrancisc = Etudes Franciscaines
FranzStud = Franziskanische Studien
Greg = Gregorianum
iHstJb = Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
HomPastRev = The Homiletic and Pastoral Review
JThStud = The Journal of Theological Studies
Kantstud = Kantstudien
KathGed = Der Katholische Gedanke
Log = Logos (Tübingen, Mohr)
MemDom = Memorie Domenicane
NewSchol = The New Scholasticism
NouvRTh = Nouvelle Revue Théologique
NovVet = Nova et Vetera (Freiburg)
PastBon = Pastor Bonus
PhJb = Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
RApol = Revue Apologétique
RAscMyst = Revue d'Ascétique et de Mystique
RBén = Revue Bénédictine
RBibl = Revue Biblique
RechThéolAM = Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale
RHistEccl = Revue d'Histoire Ecclésiastique
RHistFrancisc = Revue d'Histoire Franciscaine
RHistPhRel = Revue d'histoire et de philosophie religieuse
RMab = Revue Mabillon
RMétMor = Revue de Métaphysique et de Morale
RNéosc = Revue Néoscolastique de Philosophie
RPh = Revue de Philosophie
RScPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques
RScRel = Revue de sciences religieuses
RThom = Revue Thomiste
RThPh = Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne)
RechScRel = Recherches de science religieuse
RivFil = Rivista di Filosofia
RivFilNeosc = Rivista di Filosofia neoscolastica
RivRosm = Rivista Rosminiana
RömQschr = Römische Quartalschrift
SBAkWissWien(PhHKl) = Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien (Philos-hist. Kl.)
SBBayrAkWiss(PhHKl) = Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften (Philos -hist. Kl.)
SBPreussAkWiss(PhHKl) = Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften (Philos.-hist. Kl.)
SchwRdsch = Schweizerische Rundschau
Schol = Scholastik
ScuolCatt = La Scuola Cattolica
StudCath = Studia Catholica
StZt = Stimmen der Zeit
ThGl = Theologie und Glaube
ThLitZtg = Theologische Literaturzeitung
ThQschr = Theologische Quartalschrift
ThPrQschr = Theologisch-praktische Quartalschrift
ThR = Theologische Revue
VidaS = Vida Sobrenatural
VieSp = Vie Spirituelle
VieInt = Vie Intellectuelle
ZAszMyst = Zeitschrift für Aszese und Mystik
ZKathTh = Zeitschrift für katholische Theologie
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZMissWiss = Zeitschrift für Missionswissenschaft

Personenregister zur Thomistischen Literaturschau.

Die Zahlen verweisen auf die fortlaufende Titelnumerierung.

Freiburg, Schweiz. — Paulusdruckerei. — 36.

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.